Serhat Celâl Birdal

Bir Başka Devrim

Türkiye Sol Hareketinde Arzu, İdeoloji, Politika (1960-1980)



iletişim

SERHAT CELÂL BİRDAL 1984'te Trabzon'da doğdu. Lisans eğitimini Çankaya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans ve doktora derecelerini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden aldı. Siyaset felsefesi ve Türkiye solu üzerine çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanan Birdal, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doktor öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *ViraVerita* e-dergi ve internet sitesinde editör ve yayın kurulu üyesidir.

İletişim Yayınları 2938 • Araştırma-İnceleme Dizisi 475
ISBN-13: 978-975-05-2995-5
© 2020 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Melike Işık Durmaz
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI 15-16 Haziran 1970 işçi eylemlerinden (Uluslararası İşçi Dayanışması Derneği Arşivi)
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ ve DİZİN Ece Ziya
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SERHAT CELÂL BİRDAL

Bir Başka Devrim

Türkiye Sol Hareketinde Arzu, İdeoloji, Politika (1960-1980)

Annem Beyhan Birdal'a...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR 9

GİRİŞ

1960'LAR VE '70'LERİN "OLAY"I 13

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİK BİR KAVRAM OLARAK ARZU 33

Arzuyu negatif imgesinden kurtarmak: Eksiği tamamlamaktan fazlayı işlemeye 33

Spinoza'da varlığın kudreti olarak arzu 41

Arzuya kuvvetlerini iade etmek: Deleuze ve Guattari'de arzunun devrimci gücü 56

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE SOLUNUN ARZU POLİTİKASI 77

Türkiye solunun "problem yaratabilme" gücü 77

İdeolojinin altında olup bitenler ya da başka bir dünyayı arzulamak 96

Arzu ideolojiye kaydolduğunda: Başka bir dünyanın imkânını "tam bağımsız Türkiye"de aramak 114

"Eleştiri silahı"ndan "silahların eleştirisi"ne: Silahlı mücadelenin arzusu 128

Arzu ideolojiyi aştığında: "Direniş Komiteleri" örneği 141

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
"BÜTÜN MÜMKÜNLERİN KIYISINDA": DEVRİMİ BEKLERKEN 159
"Devrim bir zamanlar bir ihtimaldi...": 1960'ların ve '70'lerin Türkiyesi'nde devrimin güncelliği 159
"Bir duygunun ısrarcısı olmak": Bir süreç olarak devrimcilik 188
"Devrim yolu engebelidir, sarptır!": Bir kimlik olarak devrimcilik 208

SONUÇ
"KAYIP ZAMANIN İZİNDE" 227

KAYNAKÇA 249
DİZİN 257

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Elinizdeki çalışma, 2017 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde savunduğum doktora tezimin büyük ölçekli değişikliklerden geçirildikten sonra kitaplaştırılmış halidir. Her düşünme çabası için bir ölçüde geçerli olduğu gibi, bu kitabı ortaya çıkaran düşünsel girişim de, yazarını, iyi bildiğini varsaydığı bir gerçeklikle yeniden temas kurmaya iten bir karşılaşmadan el aldı. Şimdilerde bir miktar unutulmuş gibi gözükse de, ülkedeki mücadele anlayışını yeniden biçimlendirdiği ve sol mücadele tarihini neredeyse yeniden başlattığı varsayılan (sıklıkla Türkiye'nin "esas" ve gecikmiş '68'i olarak anılan) 2013 Haziranı'ndaki Gezi isyanının tetiklediği o tuhaf kolektif ruh hali, artık epeyce tanıdık ve "aşılmış" bir parantez olarak alımlanmaya terk edilmiş Türkiye solunun 1960'lar ve '70'lerdeki devrimci mücadelesinde düşünülmeden kalan ya da henüz düşünmeye başlamadığımız bir cevher olduğu hissini uyandırdı bu satırların yazarında. Gezi'nin yarattığı kopuşun vesile olduğu karşılaşma, Türkiye'deki sol mücadele geleneğini hesaptan düşen değil, bilakis tam da bu gelenekte sarmalanan cevhe-

rin sadece resmî değil ama anaakım sol söylemin de katmanları altında kalmış damarlarını yeniden ve yepyeni bir tarzda keşfetmeye, ihmal edilen başka bir bakiyeyi bugünde işlemeye yönelik kullanılmamış bir imkânın parlamasına yol açtı. Elinizdeki kitap, '60'lar ve '70'lerde büyük kalabalıkları yepyeni bir dünyanın imkânında siyasal mücadeleye sevk eden, çoğu zaman ideolojik konumların ve tarihsel gelişmelerin altında kalan bu cevherin, "tarihselliğin altındaki şiirselliğin" izlerini arzu kavramı zemininde takip etme çabasının bir ürünü olarak biçimlendi.

Söz konusu çaba pek çok insanın katkısıyla şekillendi. Öncelikle aileme, bu çabanın da bir parçasını oluşturduğu bütün bir akademik ve entelektüel uğraşımın her daim destekçisi oldukları için bir kez de buradan minnetimi ifade etmek isterim. Akademi içinden ya da dışından, sol hareketlerin bir biçimde içerisinde ya da çeperinde yer almış, Türkiye solu üzerine düşünmeyi bırakmamış pek çok arkadaşımın sohbetinden de güçlü bir biçimde beslendim; burada isimlerini tek tek anamayacak olsam da onlar kendilerini biliyorlar, hepsine teşekkürü borç bilirim. Akademiden haksız bir biçimde ihraç edilen doktora tez danışmanım Ahmet Murat Aytaç'a sadece bu çalışmaya değil, genel olarak bütün bir akademik uğraşım ve düşünme çabama kattıkları için, Ayhan Yalçınkaya'ya daha sonra tez danışmanlığımı üstlenerek akademinin zor zamanlarında gösterdiği dayanışma için, tez savunmamda yer almayı kabul eden jüri üyeleri Tuncay Önder, Elif Ekin Akşit Vural, Çetin Türkyılmaz ve Ruhtan Yalçıner'e çok değerli şerhleri ve katkıları için teşekkür ederim. Bu şerhler ve katkılar olmadan bu tez çalışmasının "demlenmesi" ve derli toplu bir kitaba evrilebilmesi için gerekli eleştirel mesafeyi yaratabilmekte epey bir zorluk çekerdim. Bu çalışmanın her evresinde bütün ham ve olgunlaşmamış iddia ve tezlerimi zaman ayırıp sabırla dinleyen ve verimli

eleştiri ve önerilerini içtenlikle benimle paylaşan, görev yaptığım Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'ndeki araştırma görevlisi arkadaşlarıma da, gayriresmî gönüllü danışmanlığımı üstlendikleri için ne kadar teşekkür etsem azdır.

En başından beri çalışmanın bütün versiyonlarını titizlikle okuyup getirdiği önerilerle eksik ve fazlalıkları görmemi sağlayan, bu tezin kitaplaşması için bütün zarafetiyle beni her aşamada yüreklendirmeyi bırakmayan ve çalışmama olan inancımı her daim diri tutan Tanıl Bora'ya minnettarlığımı özellikle dile getirmek isterim. Samimiyetine ve hoşgörüsüne sığınarak, bu kitabın gizli yaratıcılarından birinin kendisi olduğunu okurların bilmesini isterim.

Ve elbette Güneş; onsuz sadece bu kitap değil, bütün bir yaşamım eksik kalırdı.

1960'LAR VE '70'LERİN "OLAY"I

Modern Türkiye'nin siyasi tarihinde, 1960'lar ve 1970'ler nadiren kendi özgüllüğünde ve tekilliğinde ele alınıp incelenebilmiş bir zaman dilimine karşılık gelir. Böylesi bir eksikliği karakterize eden en önemli etmenlerden biri, bu yılları iki askerî darbe (27 Mayıs 1960, 12 Eylül 1980) ve bir muhtıranın (12 Mart 1971) "arası" ya da "öncesi" ve "sonrası" olarak değerlendirme eğilimidir. 1960'ların sosyalist solun canlanışıyla karakterize olan siyasal konjonktürü, çoğunlukla 27 Mayıs askerî darbesi ve ardından gelen 1961 Anayasası'nın sonuçları ve etkileri çerçevesinde ele alınıp ikincilleştirilirken, 1960'ların sonuna doğru ivmelenen öğrenci hareketleri ve devrimci hareketler 12 Mart "öncesi" dönemin gelişmeleri başlığında okunmaya çalışılır. Keza Türkiye solunun Cumhuriyet tarihi boyunca eşi benzeri görülmemiş bir kitleselliğe ulaştığı '70'lerin bilhassa ikinci yarısındaki siyasal-toplumsal hareketlilik de, "12 Eylül'e giden yol"u hazırlayan koşullar bağlamıyla sınırlandırılarak, ancak "12 Eylül öncesi" etiketiyle ele alınabilmeye mazhar olur. Anaakım siyasi tarih yaklaşımı, siyaseti dolaylı da olsa çoğu za-

man salt iktidar değişimlerine odaklı bir iktidar oyunu olarak görmeye eğilimli olduğu için, bu zaman dilimindeki yoğun siyasal hareketliliği de darbeler ve muhtıralarla biçimlenen (ya da kesintiye uğrayan) bir iktidar mücadelesinin hazırlayıcı etmenleri olarak okur. Böylece, '60'lı ve '70'li yılları diğer dönemlere nazaran ayrıksı kıldığını söyleyebileceğimiz, toplumun farklı kesimlerini içerisine alarak siyasallaştıran ve eyleme sürükleyen yoğun arayış ve mücadele dinamiği, en iyimser bakışla ve ihtimalle bir iktidar oyununa kurban giden naif bir arayış, en kötümser bakışla da, iktidar mücadelesinin toplumdaki karşılığına indirgenip kendi başına düşünülmeye değer görülmeyen bir ayrıntı mertebesine indirilir.

Türk siyasal hayatına dair literatürde bu zaman dilimini düşünme çabasını karakterize eden birkaç yaklaşım ayırt edilebilir. Düzen, istikrar ve uzlaşıyı siyasetin tek varlık sebebi ve amacı olarak gören yaklaşım, toplumsal-siyasal arayışların yoğunlaştığı bu süreci çoğu zaman darbelere ve muhtıralara zemin hazırlayan bir "kaos ortamı", "sağ-sol çatışması" ve "kardeş kavgası" etiketi altında, salt bir siyasal istikrarsızlık, çözümsüzlük ve kargaşa evresi olarak resmeder. Buna göre söz konusu yıllar, ana mecraların dışına çıkan her türlü siyasal muhalefet çabasının önünü almak için bir ibret vesikası olarak sunulan, unutulması ve bir daha geri dönülmemesi gereken bir "iç savaş ortamı", ülkeyi "geriye götüren" bir "karanlık çağ"dan başka bir şey değildir. Türkiye toplumunun ortalama sağduyusuna yerleşen, içselleştirilen bu yaklaşımın içinde, konjonktürün ihtiyaçlarına bağlı olarak ortaya çıkan daha "müsamahalı" bir bakış, dönemi karakterize eden siyasal hareketlilik ve toplumsal muhalefet dalgasını tamamen harcamamakla ve yer yer dolaylı olarak olumlamakla birlikte bütün bu hareketliliğin "arkasında yatan" nedenleri ortaya çıkarmak saikiyle her türlü poli-

tik özneleşme sürecini araçsallaştıran bir komplo mantığını devreye sokar: Memleketi kurtarmayı hedefleyen ve bunun için bütün "iyi niyetleriyle" mücadele eden "gençler", farkında olmadan "kullanılmışlar", "birbirlerine düşürülmüşlerdir". Daha ziyade Türkiye siyasetine dair popüler kanaatler dünyasında dolaşımda olmakla birlikte sosyal bilimler literatürüne de sirayet etmiş bu yaklaşıma nüans kazandıran bir başka varsayım da, '60'lar ile '70'lerin ya da '68 ile '78 kuşağının birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine dikkati çeker. Kimi '68'lilerce de benimsenen bu kanaate göre, '60'ların sonu bir dereceye kadar daha saf, duygulu ve naif bir özgürleşme çağı olarak kabul edilebilecekken, mücadelenin 1974 affından sonra yeniden başlayan ikinci evresi, bu naifliği yoğun bir siyasal şiddet sarmalı içerisinde harcamış, tabiri caizse '68'in "büyüsünü" bozmuştur.[1] En nihayetinde, düzen ve istikrara odaklanan ve toplumsal-siyasal muhalefete de en fazla bu düzenin aksayan yönlerinin eleştirilmesi ve reforme edilebilmesi için müsamaha gösteren yaklaşım, kendi içinde nüanslara sahip olsa da, bu yılları ders çıkarılması gereken bir harcanmış zaman olarak anmaya eğilimlidir. Böylesi bir kanaat ve algının, sadece müesses nizamın temsilcileri için değil, sol hareketler içerisinde yer almış birçok insan için de, geriye baktıklarında belli ölçülerde kanıksanmış olduğunu teslim etmek gerekir.

Düzen ve istikrar yaklaşımı olarak tarif edebileceğimiz bu ilk bakışın yanında, '60'lar ve '70lerin, dönemin sol örgüt, yapı, hareket ve geleneklerinin devamcıları tarafından gerçek-

1 '70'lerin '68'e nazaran çok daha kurak ve "muhafazakâr" bir döneme karşılık geldiğine, '68'in enerjisini bir "kör şiddet" içinde harcadığına dair kanaat ve algıyı, '68'li kadınlardan Esra Koç, Nadire Mater'e verdiği bir söyleşide şöyle dile getiriyor: "1974 sonrası, '80'e kadar muhafazakâr bir döneme girdik. *Duyguların yok edildiği bu dönemi* hiç sevmedim. '68'den hiç pişmanlık yok bende, ama bu döneme dair 'acaba' sorusu az değil." Nadire Mater, *Sokak Güzeldir: 68'de Ne Oldu?*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 166. (Vurgu bana aittir.)

leştirilen daha içeriden bir okuması daha vardır. Kimi zaman (öz)eleştirel bir tartışma ve analiz çabasını barındırıyor olsalar da, çoğu zaman hataları, sapmaları, farklı istikametleri hesaba katmak yerine, benimsenen siyasal-ideolojik konumların doğruluğunu ve haklılığını onaylamakla yetindikleri için, bu okumaların sol içi bir tür resmî tarih algısını yerleşik kılmaktan öteye geçemediklerini söyleyebiliriz. Sol içi muhtelif resmî tarih anlayışları, söz konusu dönemi salt kendi geleneklerinin kuruluş ve gelişimi çerçevesinde, mitik bir kurucu an ya da altın çağ olarak abideleştirmeye eğilimlidir. Solun kendi geçmişiyle kurduğu bu ilişki tarzında, söz konusu geçmiş, yalnızca özelleştirilmekle kalmaz, beklenileceğinin aksine, giderek tarihe gömülmeye, olduğu yerde dondurulmaya başlayarak mevcut politik gündemlere etki edemeyen salt ölü bir mirasa da dönüştürülür. Sol örgütlerin günümüzde içerisinde bulunduğu nispi atalet hali, onları ancak bir nostalji ve romantizm kaynağı olarak işlev görebilen bir miras hakkında konuşmaktan başka bir yere vardırmıyor gibidir. Ya da tersinden, sürekli abideleştirilen ve mitleştirilen bir geçmişte takılı kalmak, solun bugün içinde bulunduğu melankoli hissiyatını ve üzerinden atamadığı ataleti koşullayan en önemli etmenlerden biri olarak öne çıkar. Sonuç olarak geçmişin zengin deneyimi, bir nostalji ve romantizm bulutu içinde, hem düşünülmeden kalmış olur, hem de mevcut durum için tetikleyebileceği ilhamlardan arınmaya yüz tutar.

1960'lar ve 1970'lerdeki alternatif toplumsal ve siyasal arayışları ve daha özelde bu arayışların oluşturduğu yatak boyunca kendini var eden devrimci sol hareketlerin mücadelesini ele alan bir diğer yaklaşım, yine sol içerisinden gelişmekle birlikte solun resmî tarihine eleştirel bir mesafe geliştirebilmiş, daha akademik ve nesnellik iddiasındaki incelemelerde somutluk kazanmıştır. Bu incelemelerin önemli bir çoğunluğu, çabalarını farklı örgütlerin, hareketlerin,

geleneklerin ortaya çıkmasına ya da ayrışmasına yol açan ideolojik konumlanmaları ve tartışmaları (Milli Demokratik Devrim mi, Sosyalist Devrim mi?, Çin mi, Sovyetler mi? vb.), benimsenen iktidar stratejilerini (devrimci mücadele şehirlerden mi, kırlardan mı başlatılacak? vb.) ve önderlik pozisyonlarını (hangi gelenek hangi önderliği takip ediyor? vb.) analitik bir bakışla tasnif etmekle sınırlandırmış, sonuç olarak örgütlerin bir tür soyağacını çıkarmakla yetinmiştir.[2] Söz konusu tasnif çabasının, solun ideolojik-fikrî-düşünsel konumlanmalarına ve referans kaynaklarına, bu konum ve kaynakların sol içi ayrışmalarda-fraksiyonlaşmada oynadıkları rollere dair önemli ve kıymetli veri ve saptamalar sunduğu elbette yadsınamaz. Ne var ki, bu analitik tasnif ve solun bir tür düşünsel soyacağını çıkarma girişimlerinin, solun fikriyatının çoğu zaman eylem(lilik) içerisinde şekillendiğini ve siyasal pratiğin, benimsenen teorik-ideolojik açıklama modellerinin ikincil bir uygulaması olmaktan çok el yordamıyla ve görece bağımsız olarak ilerlemiş olduğunu gözden kaçırma tehlikesi vardır. Söz konusu kaynaklara, fikrî tartışmalara, analiz kalıplarına, benimsenen uluslararası komünist modellere ve ideolojik nüanslara fazlaca odaklanıldığında, solun, ancak yerleştiği ideolojik modellerin ve konumların tutarlılığından ve sağlamlığından çok kendi içinde dönüşebilme, bu konumlardan sapıp yeni mecralara ve deneylere açılabilme ya da yeni politik araçlar geliştirebilme becerileriyle değerlendirilebilecek bir hareket olarak kendini var edebileceği gözden kaçırılır.

Analitik bir tasnif çabası olarak kalan incelemelerin yanında, Türkiye solunu salt ideolojik eklektizmi, melezliği ve giderek yetersizliği üzerinden değerlendiren okumalar da

2 Bkz. Mustafa Şener, *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset: Yön, MDD ve TİP*, Yordam, İstanbul, 2015 ve Hüseyin Akyol, *Türkiye'de Sol Örgütler: Bölüne Bölüne Büyümek*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2010.

yaygın olarak karşımıza çıkar. Bu okumalarda, Türkiye solunun sosyalizmin enternasyonal "standartlarından" ne kadar uzak olduğu, örneğin düzenin resmî kurucu ideolojisi olarak Kemalizmden ne kadar etkilendiği üzerinden değerlendirmeler yapılırken, "yanlış" başlangıçlar ve ideolojik konumlar ile solun "kaçınılmaz" ve "trajik" yenilgisi arasında doğrusal bir bağlantı kurulur.[3] Bu okuma mantığı da, analitik tasnif çabasıyla aynı ön kabullere dayanarak sol politikayı salt ideolojik konumlar üzerinden değerlendirme eksikliğiyle malul olmaktan kurtulamaz.

Sonuç olarak, özetlemeye çalıştığımız bütün bu yaklaşımlar, buna hiç niyet etmemiş olsalar da, söz konusu dönemin "olay"ı ve bu dönemde aktive olan sol siyasal hareketlilik üzerine düşünmeye dair dolaylı bir uzlaşı ve hatta neredeyse içtihadın oluşmasına hizmet edip dönemi kapatmış gibidir. Hem düzen ve istikrar bakışının biçimlendirdiği anaakım siyasi tarih perspektifi, hem edilgenleştirici bir romantizme ve nostaljiye saplanmaktan kurtulamayan, geçmişi abideleştirici bir sol resmî tarih yaklaşımı, hem de solu yalnızca ideolojik konumları itibarıyla kendi içerisinde tasnif eden, ölçen ve daha ötesi yargılayan okuma tarzı, '60'lı ve '70'li yıllarda ortaya çıkan siyasal enerjiyi, kitleleri siyasallaştıran alternatif toplum-dünya tahayyüllerini, radikal toplumsal dönüşüm olanaklarını ve daha önemlisi, her şeyden önce kendini bu enerji ve olanaklar üzerinden var eden Türkiye sosyalist solunun ya da devrimci mücadelenin serencamını kendi tekilliğinde ve özgüllüğünde layıkıyla düşünebilmeyi erteleyen bir etki yaratmıştır. Peki, bu etkinin ötesine geçe-

3 Bkz. Murat Belge, "'68 ve Sonrasında Sol Hareket", *Toplum ve Bilim*, sayı 41, 1988, s. 153-166; Ahmet Samim, "The Tragedy of the Turkish Left", *New Left Review*, sayı 126, 1981, s. 60-85; Suavi Aydın, "Türkiye Solunda Özgücülük ve Milliyetçilik", ed. Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 543-577; Orhan Koçak, "Kemalizmi Aşmak?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, s. 622-646.

bilmek için söz konusu yaklaşımların inşa ettiği içtihat kapısı yeniden nasıl açılabilir? "Kavganın", geriye dönüp bakıldığında onca "ama" ve "keşke"ye rağmen "iyi ki"lerle de anılmaya değer görülen "güzelliği", dönemin genç insanlarını yoğun bir hevesle anlatmaya, müdahale etmeye, el yordamıyla bir şeyler yapıp dünyaya inanmaya götüren o aura, bir yanda soğuk ve akli bir ideolojik ya da tarihsel analizin kuru gerçekçiliğine, diğer yanda da olası bir anlama çabasını felç etmeye götürebilecek bir romantizm ve nostaljinin konforlu kucağına yerleşmeden, nasıl ve nerede takip edilebilir?

Özellikle 1960'ların sonlarında, '70'lerin ilk yıllarında ve ikinci yarısında ivmelenen, öncelikle sol politika içerisinde ifade kazandığını söyleyebileceğimiz siyasal arayış, Türkiye toplumunun organizasyonunun, yani "sınıfsız, sömürüsüz mütecanis bir kitle" olduğumuza dair genel kabulün problematize olmaya başladığı ve bu problematik kopuş çerçevesinde siyasetin devlet tarafından çizilen alanın dışına çıkıp gerçek bir yaratım, direniş ve deneyim uzamına açılabildiği müstesna bir sürece karşılık gelir. Artık tahammül edilemez gelen mevcut düzenin içerisinde "sınıfsız, sömürüsüz başka bir dünya"nın belirsiz olanaklarının uç verdiği bu süreç boyunca, toplumun farklı kesimlerinden sayısız insan, yaşadığı toplum-dünya ve kendi varoluş koşullarıyla farklı tarzlarda ilişkilenmeye başlamış, yeni varoluş ve duyumsama biçimlerini deneyimlemiş ve siyasal mücadele içerisinde politik özneler haline gelmişlerdir. Peki, radikal toplumsal dönüşüm olanaklarının canlılık kazandığı ve bunun da ötesinde, pek çok insana siyasal bir devrim ihtimalinin kendini olanca yoğunluğuyla hissettirdiği bu istisnai siyasallaşma sürecini nasıl düşünebiliriz? Söz konusu siyasallaşmayı, resmî sol tarih anlatısının kabul edegeldiği gibi salt örgütsel ve sendikal mücadelelere dayalı bir sınıf mücadelesindeki keskinleşme çerçevesinde açıklayabilir miyiz? Kendilerini en başından

işçi sınıfının ve halkın doğal öncüsü ve temsilcisi addeden sol örgüt ve hareketlerin sunduğu bu açıklama modeli, kendi doğruluk ve geçerlilik ölçütünü bizzat kendinde barındırdığına göre, bizi bir resmî tarih anlatısına geri götürmez mi? Gerçekten de '60'lı ve '70'li yıllarda toplumun farklı kesimlerinden kalabalıkları başka bir dünya ya da yeni bir yaşam tasavvurunun açtığı olanaklar zemininde buluşturan, karşılaştıran ve dönüştüren politik özneleşme dinamiğini, salt sınıfsal çelişkilerin keskinleşmesi zemininde, ortak sınıfsal çıkarlara sahip olunduğuna dair ideolojik bir bilinçlenme süreci ve bu bilinçlenmeyle siyasal iktidarın ele geçirilmesi imkânı çerçevesinde düşünebilir miyiz?

Bu çalışma, devrim perspektifine sahip sol siyasetin, salt ideoloji ve bilinç düzeyinde halkın ya da sınıfın çıkarlarının temsil edilmesinden ve gerçekleştirilmesinden ibaret görülemeyeceği kabulünden hareketle, '60'lar ve '70'ler boyunca ortaya çıkan toplumsal dönüşüm olanaklarını ve bu olanaklar zemininde tetiklenen siyasallaşma sürecini, bilinçdışı toplumsal arzu yatırımları düzeyinde değerlendirmeyi amaçlıyor. Bu çalışmada, söz konusu siyasallaşmayı kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşmeye başlamasının ardından sınıfsal çelişkilerin keskinleşmesinin "zorunlu" bir sonucu olarak, sömürülen sınıfların ve halk kesimlerinin gerçek çıkarlarının bilincine varması ve mücadeleye atılması olarak tarif eden klasik Marksist anlayışın ötesine geçmeye çalışacağız. Sürecin dinamiğini, "çıkar" ve bilinç kategorilerinden önce, Spinoza'nın arzu ve duygulanımlara dair sunduğu kuramsal temelde ve Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* adlı eserlerinde yarattıkları kavramsal düzeneğin ve bu düzeneğin en önemli parçalarından biri olan arzu kavramının sunduğu olanakları kullanarak kavramayı deneyeceğiz.[4] Bu bağ-

4 Bu dönemde sınıfsal çelişkilerin keskinleşmiş ya da sınıfsal çıkarların daha açık bir şekilde tanımlanabilmiş ve savunulabilmiş olabileceği ihtimalini bütünüyle

lamda, toplumsal bedenin neredeyse her molekülünde tetiklenen siyasallaşma çizgilerini, aşamalı bir bilinçlenme süreci olarak değil, başka bir dünyaya ya da yeni bir yaşama dair olanakların ufukta belirmesiyle birlikte kendileri için tayin edilen "nesneler"den serbestleşen arzu akışlarının, katettikleri bedenlerin[5] bilinçdışı düzlemde eyleme, duyumsama ve düşünme kuvvetlerini arttırmasının izlekleri olarak takip edeceğiz. Bu süreçteki yoğun siyasal ve toplumsal hareketliliği, başka bir dünyaya dair kendi doğasında tanımsız ve belirlenimsiz kalan arzu akışlarının toplumsal uzamda (onun mevcut planını-düzlemini bozarak, problematize ederek) kristalize olması ve ifade kazanması olarak ele alacağız. "60'lar" ve "70'ler"i de, başlangıcı, neden ve sonuçları kesin olarak işaret edilebilir bir "tarihsel" kesit olarak değerlendirmek yerine, toplumsal bedeni kendinden başka bir şeye dönüşmeye muktedir kılan olanakların kendi içinde çeşitlenen, artan ve azalan çok özel bir yeğinleşme derecesi olarak kabul edeceğiz. Dolayısıyla, esas amacımızı, bir tarihsel dönemin bütün gelişme ve sonuçlarıyla birlikte olgusal

---

reddediyor değiliz. Daha ziyade, '60'lar ve '70'lerdeki siyasal-toplumsal arayışları tetikleyen "olay"ın, salt sınıf çıkarlarının ve sınıf mücadelesinin düzlemine indirgenerek algılanamayacağını ve açıklanamayacağını savunuyoruz.

5 Bu çalışmada, politikanın hem failleri hem de deneyim alanı ya da doğal düzlemi olarak sıkça "bedenler"den söz edeceğiz. Dönemi karakterize eden sol siyasallaşmanın bir devrimci "ruh"la açıklanması karşısında, bedenlerden söz etmek tuhaf karşılanabilir. Bu tercihin altında, Spinoza bahsinde daha etraflıca işleyeceğimiz üzere, politik etkinliği ruh/zihin ile beden, irade-karar ile eylem arasında, ilk terimlerin lehine kurulmuş bir ikiliğin ve hiyerarşinin ötesine geçerek düşünebilme isteği yatmaktadır. İlerleyen sayfalarda açıklığa kavuşturma fırsatı yakalayacağımız kuramsal düzlem uyarınca, politikanın salt bilinçleri, zihinleri, ruhları ve iradeleri dönüştürebilme becerisi olmanın ötesinde, bedenlerin karşılaşmalarını örgütleyip onların kolektif olarak eyleme kudretlerini arttırabilmeye dair aktif ve sürekli bir dene(yle)me (*experimentation*) olarak çok daha derinlikli bir anlam kazandığını önereceğiz. Bu çalışmada, politikayı ağırlıklı olarak bedenlerin ve toplumsal bedenin yeğinliğini, başka deyişle kudretini arttırma etkinliği olması düzleminde ele alacağız ve söz konusu sol siyasallaşma sürecini, bir siyasal irade ya da "ruh"un toplumsal bedeni tek taraflı olarak harekete geçirmesi olarak görmekten kaçınacağız.

bir analizini gerçekleştirmekten çok, tarihin kronolojik sırasını ve zamanını bozan "zamansız" bir "olay"ın problematik düzlemine yerleşebilmek, olayı algılanabilir kılmak olarak tarif edebiliriz. Bu problematik düzlem, politikanın, halkın temsil edilmesi çabası olmaktan öteye geçip halkın yeniden yaratımına açıldığı uğrağı işaret eder. Devrimci sol örgüt, yapı ve hareketleri de, ideolojik konumlarından önce, pratik düzlemde bu problematik alana ne kadar yerleşebildikleri, böylesi bir yaratım gücünü ne dereceye kadar devreye sokabildikleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Başka bir ifadeyle, Türkiye solunu, toplumsal uzamda kristalize olan arzu yeğinliğini yeni bir halkın yaratılması doğrultusunda işleyebilme gücü ölçüsünde ele alacağız. Sol siyasal pratiğin, bir halkın kolektif olarak var olma ve kudretini arttırma çabasından başka bir anlamı olmayan arzunun sürecini hangi noktalarda ileriye taşıdığını, buna mukabil hangi noktalarda, eşiklerde ve hangi mekanizmalarla bu süreci kesintiye uğrattığını ve mühürlediğini takip etmeye çalışacağız. Solun, muhtelif toplumsal grupların karşılaşmaları boyunca bir varoluş ve yeğinlik kazanan ya da "üretilen" arzuyu, hangi ideolojik konumlara, taleplere ve görevlere kaydettiğinin, onu hangi "nesne"lere bağladığının ve bu yeğinliği nasıl "harcadığının" bir analizini gerçekleştirmeye çalışacağız.

Türkiye solunun arzu politikasının bu türden bir analizi, psikanalizin yorum pratiğini değil, Spinoza'nın arzuyu ve duygulanımları bedenlerin karşılaşmalarıyla aralarında tetiklenen kudret varyasyonları olarak ele alan kavrayışını ve Deleuze ile Guattari'nin psikanalize alternatif bir yöntem olarak kurguladıkları şizoanalizin tezlerini, izleklerini ve araçlarını takip edecektir. Psikanaliz, geneli itibarıyla, arzuya hep "Ne anlama geliyor?" sorusu üzerinden bir gösterge gibi yaklaşmaya çalışır ve arzuyu, nesneleri üzerinden bir eksikliği ya da mahrumiyeti nasıl temsil ettiği düzleminde

yorumlamaya girişirken, şizoanaliz saf toplumsallığın üretimi olarak ele aldığı arzunun nasıl çalıştığını ya da işlediğini; üretimi, kaydedilmesi ve tüketimi boyunca nasıl sentezlendiğini analiz etmeye çalışarak arzuyu kendi süreci boyunca izlemeyi hedefler.[6] Bilhassa Freud'un çizdiği çerçeveye bağlı kalan psikanalitik yorum mantığı, Oedipus mitinde konumlandırmak suretiyle, arzuyu, somut tarihsel, toplumsal ve politik belirlenimleri, bağlantıları ve kuvvetlerinden izole ederek, neredeyse her insani varoluşu önceleyen kökensel bir eksikliğin ifadesi olarak düşünmeye eğilimli olmuştur. Arzu, toplumsal uzama, ancak Oedipal nesne ve yasağın yansımalarında kırılmaya uğrayarak ve kılık değiştirerek dahil olabilir. Arzunun en başından tarihsel, toplumsal ve siyasal olan yatırımları ve bastırılma biçimleri, psikanalizin çerçevesinde, nihai olarak ancak Oedipal bir ailevi temsil dizgesi çerçevesinde yorumlanabilir. Psikanalizde arzu hep bir eksiklik deneyimi ve problemi olarak düşünülmüştür; arzu, eksikliği duyulan ve ulaşılması çoğu zaman imkânsız bir nesneye sahip olmaya dair imkânsız bir tatmin çabası olarak kurgulanır. Şizoanaliz ise, arzuyu, en nihayetinde kökensel bir eksikliği imleyen ikame-nesnelerin, düşlerin, fantezilerin ("psişik gerçeklikler"in) üretimi olarak değil, bizatihi gerçekliğin ve toplumsal gerçekliğin üretimi olarak düşünür. Bu gerçek(lik), hiç de Lacan'ın öngördüğü gibi nüfuz edilmesi imkânsız bir çekirdek değil, içinde "her şeyin mümkün hale geldiği" aktif bir yaratım ve deney(im) alanıdır. Arzulama-üretimi, belirli koşullar altında, toplumsallı-

6 Deleuze, Guattari ile birlikte *Anti-Oedipus* adlı eserleri üzerine verdikleri bir mülakatta, şizoanalizin amacının ne olduğunu kısaca şöyle açıklar: "Bizi ilgilendiren şey, bir şeyin nasıl çalıştığı, işlediği, hangi makine olduğudur. Oysa gösteren hâlâ 'bu ne demek?' sorusunun alanına girer, üstü çizilmiş olarak bizzat bu sorudur... Şizoanalizin bilinçdışına dair ortaya koyduğu tek problem, yeğinliklerle, akışlarla, süreçlerle, kısmi nesnelerle, bir anlama gelmeyen her bir şeyle nasıl işlediğidir." Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, 2013, s. 29.

ğın üretiminden başka bir şey değildir. Şizoanaliz, böylece, anaakım psikolojinin arzuyu ve duygulanımları ele alırken dayandığı zeminden de şüpheye yer bırakmayacak biçimde kopar. Arzu ve duygulanımları, hisler ya da duygular (*emotions, feelings*) olarak, birey-öznenin dış dünyadaki olaylara verdiği tepkiler ya da öznel yaşantılar olarak bir içselliğe hapseden ve ölçülmeye ya da temsil edilmeye müsait kılan anaakım psikolojinin aksine, şizoanaliz, arzu ve duygulanımları bir içsellikten dışarıya doğru yönelen reaksiyonlar ya da güdüler olarak değil, tamamen "dışarıda" ve ancak bedenlerin karşılaşmaları boyunca aralarındaki etkileşimlerde varoluş kazanan ve üretilen maddi bir kuvvet derecesi olarak görür. Başka deyişle, arzu ve duygulanımlar ancak bedenlerin karşılaşmalarında ve aralarında kolektif olarak icra edilen edimlerde varoluş kazanabilir. Bu çalışmada, onları, "öznel" ya da "ruhsal" reaksiyonlar ya da "durumlar" olarak değil, Spinoza'nın yaptığı gibi, devinen, birbirini çeken ve iten, fiziksel ve "katı cisimlerden" söz eder gibi ele alacağız. Bu tanım, arzulama sürecini birey-özne modeline yerleşmeden, dolaysız olarak, maddi kuvvetlerin işleyişleriyle belirlenen etik-politik bir deneyim problemine bağlayacaktır. Dolayısıyla Türkiye solunun arzu politikasının 1960'lar ve '70'lerin devrimci mücadelesinde nasıl haritalandığını izlemeye çabalarken, bir siyaset psikolojisi ya da psikolojik analiz çerçevesine başvurmaktan kaçınacağız; arzu ve duygulanımlardan, herhangi bir yansıtmaya ya da dolayıma sahip olmadan, devrimci politikanın esas malzemesi olan maddi kuvvetler olarak söz edeceğiz.

Şizoanaliz, kendi özgürlükleri uğruna mücadele edenlerin nasıl olup da kendi köleliklerini yaratabildikleri, başka bir formülasyonla, arzunun nasıl olup da kendi bastırılmasını arzular hale geldiği sorusundan hareket eder. Şizoanalizin önüne koyduğu görev, "arzulama-makineleri ile arzunun

bastırılışı arasındaki bütün bir etkileşimi", Oedipal bir aile üçgeninin ötesinde, bütün tarihsel, toplumsal ve siyasal koşulları içinde keşfedebilmektir.[7] Şizoanaliz, bedenlerin her üretken karşılaşmasında, müesses nizamı bozmaya, aşındırmaya, boşa düşürmeye muktedir bir devrimci potansiyeli kendi içkin sürecinde barındıran arzulama-üretiminin, nasıl olup da baskılayıcı iktidar yapıları ve tahakküm ilişkileri ortaya çıkaracak, paranoid bir gerilemeye neden olacak biçimde kendi üzerine kapanıp kendi sürecini askıya alabileceğini anlamaya çalışır. Arzu-makinelerinin bir yanda çoğaltıcı, özgürleştirici, kapsayıcı ve diğer yanda kapatıcı, dışlayıcı, olumsuzlayıcı kullanımlarını ve işleme rejimlerini birbirlerinden ayırt edebilmek suretiyle, arzu-makinelerinin radikal bir politikanın devrimci makinelerine nasıl yeniden bağlanabileceğinin programını önerir. Arzunun üretimi ile bastırılışı arasındaki etkileşimi, ona yeniden kendi kuvvetlerini iade edebilmek için açığa çıkarmaya girişir.

Spinozacı arzu ve duygulanımlar kuramının ve Deleuze ile Guattari'nin şizoanalizinin Türkiye bağlamında yeniden konumlandırılmış bir kullanımı aracılığıyla, ele aldığımız toplumsal hareketlilik süreci ve bu süreç boyunca kendini yeni baştan inşaya koyulan Türkiye devrimci hareketine dair oluşmuş içtihada bir itiraz sunmaya çalışacağız. "Arzu", "duygulanım" ve sürekli rezonans halinde olduğu "virtüellik", "oluş", "olay" gibi kavramları, söz konusu içtihadın kapısını yeniden açmaya imkân tanıyan birer müdahaleye dönüştüreceğiz. Şizoanaliz aracılığıyla, solun yerleştiği ideolojik konum ve modellerin, benimsenen politik talep ve ereklerin aslında ne anlama geldiğini, hangi "niyetin" dışavurumu ya da göstergesi olduğunu yorumlamanın ötesin-

7 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2012, s. 502.

de, bu konum, talep ve ereklerin, arzunun yeğinliklerinin sentezlenmesi, kodlanması ve tortulaşmasıyla süreç boyunca nasıl ortaya çıktığını izlemeye çalışacağız. Örneğin, Türkiye solunun devletle ve bu devletin resmî ideolojisi olarak Kemalizmle kurduğu netameli ilişkide, en başından bir türlü kurtulunamayan ya da "öldürülemeyen" bir "baba"nın semptomlarını tespit etmek yerine, devletin çizdiği çerçeveden ve siyasetin cari kodlarından taşan belirsiz bir başka dünya arzusunun, süreç boyunca Kemalizmin sunduğu kayıt yüzeyine ve gösterdiği hedeflere zaman zaman nasıl işlendiğini, böylesi bir kaydetme tarzının arzunun hangi "hatalı" ve "gayrimeşru" kullanımlarından doğduğunu analiz etmeye yoğunlaşacağız. "Başka bir dünya" arzusunun belirlenim kazanmamış yeğinliğinin "tam bağımsız Türkiye" ereğinde nasıl massedildiğine ve etkisini yitirmeye yüz tuttuğuna bakacağız. Solun bütün politik enerjisini endekslediği, siyasal iktidarın ele geçirilmesi perspektifine hapsedilmiş büyük harfli bir Devrim ereği ve ihtimalinin, nihai bir arzu nesnesine dönüşerek, katettiği bedenlerde halihazırda sayısız moleküler devrim meydana getirmekte olan arzu akışlarının; devrim ereği ve ihtimalinden bağımsız, içkin devrimci gücünü ve bağlantılarını soğuran ve sürecini askıya alan bir etki uyandırmış olduğuna işaret edeceğiz. Aynı şekilde, arzunun süreci boyunca tetiklenen devrimci-oluşların, Devrim'in yüksek amaçları ve zorunluluklarına yatırım yapmayı bıraktığı yerlerde, politikayı görevlerin, taleplerin ve yüce amaçların belirleyiciliğinden kurtarıp nasıl yeniden bulaşıcı ve çoğaltıcı aktif bir direniş, yaratım ve deney(im)leme sürecine açabildiğini de göreceğiz. Bu çalışmadaki derdimiz, Türkiye solunun söz konusu süreçteki serencamına dair nihai bir başarı-zafer ya da yenilgi hükmü vermek olmayacaktır. Sol örgüt ve hareketlerin performansını, öznel ve nesnel koşulları itibarıyla bir devrimci duruma ya da devrime ne

kadar yaklaşıp yaklaşamadıklarıyla değil, devrimci mücadele süreci boyunca devrim nesnesi ve ihtimalinden bağımsız olarak, arzunun toplumsal uzamı kateden kaçış çizgilerine, insanların devrimci-oluş süreçlerine ne kadar bağlanabildiği üzerinden değerlendireceğiz.

Bu çalışma, bir siyasi tarih ya da resmî tarihlere alternatif bir sözlü tarih ya da bellek çalışması olarak da kurgulanmayacaktır. Dönemin konjonktürünü belirleyen siyasi ve toplumsal koşullar, gelişmeler ve olgulara değinmekle birlikte, bu koşulların, gelişmelerin ve olguların seyri ile tam olarak çakışmayan bir "olay"ın ifadelerini ve izlerini arzulama düzlemi üzerinden takip etmeye çalışacağız. Olay, şüphesiz, tarihsel zamanın seyrindeki köklü bir kopuş ya da değişim olanağı olarak, verili bir tarihin ampirik koşullarına aittir; hep verili bir durumun olayı olarak, bir tarihsel dönemde güncelleşir ve özgülleşir. Ne var ki, olay, kendisini tamamen tarihsel koşulların belirleyiciliğine bırakmaz; zamanın olağan akışını, geçmişin düzenleyici koşullarından ve geleceğin öngörülebilir ihtimallerinden serbestleştirir, geçmiş ile gelecek arasındaki simetriyi bozar. Dolayısıyla, bu çalışmada yapmayı deneyeceğimiz şey, olayın açtığı yarık anında Türkiye'nin verili siyasal ve toplumsal düzenini problematize eden "başka bir dünya" tahayyülünün edimselleşmemiş, ama edimselleşmesi mümkün bütün olanaklarını ("bütün mümkünleri") sürecin gerçekliğine dahil ederek düşünmek olacaktır. Olayın somut durum içerisinde edimselleşmemiş kısmını, siyasal mücadele sürecinin en "gerçek" ve canlı dinamiği olarak görüp ifadelendirmeye çabalayacağız. 1960'lı ve '70'li yılların siyasal ve toplumsal muhalefet dalgasını tarihsel nedensellikleri ve koşulları içinde açıklamaya çabalamak ve olayı tarihsel nedenleri ve sonuçlarına indirgemek yerine, verili durumdan, bu durumun edimselleşmemiş ama en az edimsel olgular ve koşullar kadar gerçek ola-

rak deneyimlenen içkin ve virtüel olanaklar boyutuna doğru, tersinden ilerlemeyi deneyeceğiz. Olup bitmiş olanlardan yola çıksak da, edimselleşmemiş ya da gerçekleşmemiş ama bütün bir "kavgayı" motive ederek onu "güzelleştirmiş" "bütün mümkünlerin", fiilî olgular, koşullar ve gelişmelerin arasında kaybolmasına izin vermeyeceğiz.

Başka bir dünyanın ya da "sınıfsız, sömürüsüz, yeni bir yaşam"ın 1960'lar ve 1970'ler Türkiyesi'nin "somut durum"una ya da siyasal gerçekliğine gömülü içkin olanakları, ele aldığımız devrimci mücadele süreci boyunca, olayın açtığı kesiğe yerleşerek özneleşen insanlar tarafından çoğu zaman bilinçle idrak edilmekten önce sezilmişlerdir. Söz konusu olanaklar, ideolojik ya da fikrî düzeyde kopuşlar yaratmaktan önce, içerisine yerleşip bu olanakları işlemeye çabalayanların verili algılama devrelerinde, kalıplaşmış duyumsama tarzlarında, yaşadıkları dünya ve toplumla ilişkilenme biçimlerinde bilincin perspektifinden algılanamaz kesintiler yaratmıştır. Olayın açtığı yarıkta tetiklenen ve bilince doğrudan kaydolmadığı gibi bilinçli bir belleğe de yerleşmeyen bu moleküler kesintileri, dolayısıyla, ideolojik ve politik tahlil metinlerinden çok devrimcilerin kendi deneyim aktarımları olan anı çalışmalarında ve bu anı anlatılarının yüzeydeki görünümünden ve yönsemesinden ziyade dip akıntılarında ve sapmalarında takip edeceğiz. Bu çalışma, alternatif ve baskılanmış bilme biçimleri arasında sayabileceğimiz (devrimci figürlerin) anı çalışmalarına özel bir önem atfedecektir. Bu anılarda bilincin, belleğin ya da görüşlerin ve yorumlama çabasının belirleyiciliğinden taşan duygu, deneyim ve algı aktarımlarına, olayın bedenlerde yarattığı arzu ifadeleri olarak yaklaşmayı deneyeceğiz. Bu anlatılarda, olayın muhasebesini yapıp ona el koyan ve onu aslında tarihe gömen hâkim sol resmî söylemin altında, olaya el uzatmaya, onun içine yeniden yerleşmeye yönelen nadir (bu açıdan Neşet

Ertaş'ın deyimiyle, "azdan çok anlamayı" öğreneceğiz) arzu parlayışlarını izlemeye çalışacağız. Örgütlerin resmî analiz metinleri (bildirgeler, parti programları, vb.) ve fikrî tartışmalarına ise, arzunun ideolojiye kaydolma süreci çerçevesinde değineceğiz. Amacımız, sol içerisinde fraksiyonlaşmaya da yol açan ideolojik-fikrî tartışma, konum ve nüansları değersizleştirmek değil, bu konumların arzunun işlenmesiyle nasıl ortaya çıktığını takip edebilmektir. Zira bu çalışma boyunca, siyasal mücadele sürecini esas tetikleyenin bilinç düzeyinde kurgulanmış ideolojik bir açıklamadan ya da bir bilinçlenme sürecinden önce, bilinçdışı arzu yatırımları düzleminde gerçekleşen devrimci bir kesinti olduğu kabulüyle hareket edeceğiz.

Çalışma boyunca, birbirlerinin yerine geçebilecek biçimde kullanacağımız "Türkiye solu", "sol hareketler", "devrimci gruplar-hareketler" adlandırmaları ile (ister sosyalist, ister milli demokratik ya da demokratik halk devrimi olarak tanımlansın) siyasal devrim perspektifini bir şekilde önüne bir hedef olarak koymuş ve bu hedefe ulaşabilmek için parlamento ve mevcut siyasal temsil mekanizmalarının dışında, legal ya da illegal faaliyet yürütmeyi göze almış devrimci sosyalist parti, örgüt, grup, yapı ve hareketlerin tümünü kastedeceğiz. Dolayısıyla, örneğin hem ideolojik konumlanması hem de politik pratiği açısından sol yelpaze içerisinde değerlendirilebilecek ve bilhassa '70'ler boyunca sol muhalefet dalgasının önemli bir parçası olmuş, ama düzen dışı mecralarda bir siyasal devrim perspektifine hep mesafeli yaklaşmış Ecevit dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'ni (CHP) kapsam dışında bırakacağız. Türkiye sosyalist hareketinin, elbette Osmanlı'nın son dönemlerinden başlatılabilecek ve sayıları bir hayli kalabalık komünist ve sosyalist partilerin kuruluşuna sahne olmuş zengin bir deneyime sahip, uzun bir tarihi var. Biz bu tarihin çok özel ve özgün bir kesitin-

de kendini var eden, geçmişten ilham alsa da politik teori ve pratiğini '60'lar ve '70'lerde yeni baştan kuran ve Türkiye solunun '60'lardan önceki gelenekleriyle arasına mesafe koyan örgüt ve hareketlere yoğunlaşmayı deneyeceğiz. Bir çeşit yeniden kuruluş olarak da ele alınabilecek bu dönemdeki sol hareketlerin, '60'ların ortalarından itibaren Türkiye İşçi Partisi (TİP) deneyiminde pişen ve daha sonra da Mahir Çayan, Deniz Gezmiş, İbrahim Kaypakkaya gibi öncü figürlerin eylemleriyle ve bu eylemlerden alınan ilhamlarla bu deneyimin sınırlarından taşan ve '70'lerde hatırı sayılır bir kitleselliğe ulaşan örnekleri üzerinden ilerlemeyi tercih edeceğiz.

Bu çalışmada, ayrıca, yalnızca dönem boyunca etkili olmuş tek bir sol örgüt, yapı ve hareketi örnek seçip diğerlerini dışarıda bırakmak yerine bütün bu toplumsal-siyasal dönüşüm potansiyelini, siyasallaşma ve özneleşme süreçlerini farklı hareket, örgüt ve gelenekleri yatay olarak kesen ortak bir düzlemde takip etmeyi deneyeceğiz. Öte yandan, illa bir parti, grup ya da hareketin kadrolarınınkine değil, ama başka bir dünyanın imkânında mücadelenin bir ucundan tutmuş, bu imkân ve arzu tarafından katedilip yeni bir devrimci özneleşme sürecini deneyimlemiş, isimli-isimsiz pek çok insanın tanıklığına başvuracağız. Kapsamı böylesine geniş tutmanın, sol örgüt ve hareketler arasındaki pratik-ideolojik-analitik farklılıkları, benimsenen iktidar stratejileri arasındaki çatallanmaları es geçerek bir toptancılık riski barındırdığı iddia edilebilir. Ne var ki, söz konusu ayrışma noktalarını paranteze aldığımızda, dönemin bütün bir Türkiye solunda ortak olarak işlediğini düşündüğümüz alışkanlıkları, zihniyet, davranış ve eylem kalıplarını ortaya çıkarabilme imkânı yakalayabiliriz. Örgüt ve hareketler arasındaki ideolojik ve stratejik nüansların, bu örgüt ve hareketlerin hangi iktidar stratejisini ya da hangi uluslararası komünist merkezin açıklama kalıplarını benimsediklerinin, onların toplum-

sal uzamda serbest kalan arzuyu işleme tarzları açısından tartışmamızın seyrini değiştirebilecek belirleyicilikte olmadığı kanaatindeyiz. Türkiye solunun arzu politikasını, söz konusu ideolojik-politik ayrımlar aracılığıyla değerlendirebilmenin mümkün olduğunu düşünmüyoruz. Yine de tek bir siyasal örgüt, parti ya da hareketi örnek olarak seçmemiş olsak da, kendi üzerine daha çok düşünen, geçmişe yönelik tanıklığa daha çok yer veren ve soruşturmamız için çok daha fazla malzeme sunan daha kitlesel hareketler kaçınılmaz olarak öne çıkabilecektir. Son olarak, aralarındaki farklılıkları, kopuşları, kesintileri göz önünde bulunduracak olsak da, '60'lar ve '70'leri, ya da iki simge tarih olarak '68 ve '78'i, bir ve aynı siyasal sürecin aynı olayın yalnızca farklı evreleri olduğunu düşündüğümüzden, birlikte ele almayı tercih edeceğiz. Elbette '70'lerin ikincisi yarısında sosyalist mücadele, 1968'den farklı olarak öngörülemeyecek bir kitleselliğe ulaşmak ve "şiddetli" bir çehreye bürünmekle kendi hususiyetlerini yaratabilmiştir. Yine de aralarındaki bütün farklılıklara ve kırılmalara rağmen, Türkiye bağlamında, 1974 affından sonra gelişen sosyalist hareketlerin kendilerini 1968 ile 1971-72 kopuşu arasında yaratılan devrimci mükteseba-tın yer yer eleştirel de olsa teorik ve pratik düzeyde devamcıları olarak gördüklerini ve hep o döneme referansla kendilerini yeniden inşa ettiklerini göz ardı edemeyiz. Hayatta kalan ve hapisten çıkabilen '68'lilerin önemli bir çoğunluğu da zaten '70'lerdeki devrimci parti, yapı ve hareketlerin içerisinde bilfiil yer almayı tercih etmiştir. Bu süreklilikler zemininde, '68 ve '78'i aynı kavganın iki evresi olarak birbirinden ayrıştırmamayı tercih ettik.

Çalışmanın ilk bölümünde, arzu kavramının nasıl kendi başına politik bir kavram olarak ele alınabileceğini gösterebilmek için öncelikle onun felsefe tarihi ve psikanaliz boyunca nasıl bir eksiklik ve yoksunluk problemi çerçevesin-

de düşünülüp yaratıcı kuvvetlerinden arındırıldığının izlerini kısaca takip etmeyi deneyeceğiz. Bu bölümde, daha sonra, Spinoza'nın ve Deleuze ile Guattari'nin duygulanımlar ve arzu teorisini takip etmek suretiyle, arzunun ve duygulanımların nasıl kendi başlarına devrimci politik pratiğin öncelikli sahalarından ve malzemelerinden olduğuna işaret etmiş olacağız. Bu kuramsal dolambacın sonunda, Türkiye'deki devrimci mücadelenin arzuların bastırılması pahasına gerçekleştiği yönündeki o yaygın kabulü, psikolojik bir zeminin ötesinde, başlı başına politik bir sürecin dinamikleri içerisinden değerlendirebilmeye ve Türkiye solunun başka bir dünya olanağında ifade kazanan kolektif arzuyu nasıl işleyebildiğini ele almaya hazır hale gelebileceğiz.

İkinci bölümde, Türkiye solunun başka bir dünya arzusunu işleme tarzlarına yoğunlaşmaya çalışacağız. Bu bağlamda, arzunun hâkim ideolojik belirleme, telkin ve hedeflere nasıl kaydolduğunu izlemeye çabalayacağız. 1960'ların ve 1970'lerin başında alınan silahlı mücadele kararlarıyla birlikte, arzunun bu kararın sahipleri tarafından nasıl "yorumlandığını" ve tekanlamlı hale getirildiğini göreceğiz. Ve elbette, farklı deneyler ve tecrübelerle, arzunun ona tayin edilen erek, nesne ve yorumlardan nasıl sapabilip ideolojiyi aşmaya nasıl muktedir olabileceğini göstermiş olacağız. Üçüncü ve son bölümde ise, '60'lar ve '70'lerdeki siyasal mücadele sürecini karakterize eden yoğun bir devrim beklentisinin nasıl kavranabileceğini, siyasal özneleşme süreçlerinin nasıl tetiklendiğini ve kesintiye uğradığını, nihayetinde Türkiye solunun, olayın virtüel olanaklarını nasıl edimselleştirdiğini yorumlamaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİK BİR KAVRAM OLARAK ARZU

Arzuyu negatif imgesinden kurtarmak: Eksiği tamamlamaktan fazlayı işlemeye

1960'ların ortalarından 1970'lerin sonlarına kadar en etkin ve kitlesel dönemlerinden birini yaşayan Türkiye sosyalist hareketinin birinci elden muhasebesini yapmaya girişen çoğu söyleşi ya da anı çalışmasında ilk dikkat çeken tespitlerden biri, bütün bir '68 ve '78 kuşağının, bir feda kültürünün etkisinde kendi arzularını politik mücadele uğruna bastırdıkları ya da devrimin sonrasına ertelediklerideir. Bir yandan, radikal bir toplumsal dönüşüm beklentisinin memleketin beşeri coğrafyasında nadir olarak yeşerebildiği ve geniş kalabalıkları etkisi altına alabildiği bir umut çağı olarak anılan bu dönem, diğer yandan politik umutların gölgesinde kaçırılan kişisel yaşamlardan, es geçilen güzelliklerinden dem vurulan bir mahrumiyet çağı olarak hatırlanır. Katı ve renksiz bir politik mücadele sürecinin devrimci militanların arzularını ifade etmelerine fırsat vermediği, açık ya da örtük bir hayal kırıklığıyla sıkça dile getirilir. Özellikle "kişisel"

hayat anlatılarında, devrim sonrasına, "geniş zamanlar"a ertelenen sevgilerden, kurulamayan ilişkilerden söz edilirken, politik mücadelenin arzuların bastırılması pahasına gerçekleşebildiğine dair bir kabul yoğun şekilde hissedilebilir.

Söz konusu his, kanaat ve tespitler bütününün hiç kuşkusuz tamamen yersiz olduğu öne sürülemez. Bilhassa 1971 dönemeci ya da '70'lerin sonu gibi devrimci mücadelenin yer yer bir hayatta kalma meselesine evrildiği kritik eşiklerde, alabildiğine sertleşen "kavga"nın birçok devrimci militanı, yaşamın ilk bakışta politik görülmeyen güzelliklerini deneyimleyebilmekten, onlara yeterince eğilmekten alıkoyduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Bugünden geriye bakıldığında, rengârenk "iyi ki"lerin yanı başında solgun ve gri "keşke"ler de çınlamaktadır. Bilhassa toplumsal ve "kişisel" anlatıları bir arada düşünmeye çalıştığımızda, açıklanmaya muhtaç bir tezat beliriyor gibidir: Nasıl olur da "gelecek güzel günler"e, "başka bir dünya"nın imkânına inancın bu kadar yükseldiği bir zaman dilimi, aynı zamanda arzuların bastırıldığı, ketlendiği ya da ertelendiği, soluk ve gri bir yoksunluk evresi olarak görülebilir? Kişisel ile toplumsal-siyasal algılar arasındaki bu mesafeyi anlamaya biraz daha yaklaşabilmek için öncelikle dikkat çekmemiz gereken nokta, politik mücadelenin arzuların bastırılması pahasına yürütülebildiğine dair kabulün, arzuyu salt bireysel, bedensel ve politika-dışı bir mefhum olarak algıladığıdır. Sağduyuda kökleşmiş bu algı çerçevesinde, devrimci mücadele bir yanda, kaçırılmış arzular ve "yaşanmamış duygular" başka bir yanda durur. Biz ise arzuyu ve duygulanımları politika-dışı olarak gören bu algının da, kitlelerin arzularının sol tarafından işlenme tarzlarında kaynağını bulan bir düşüncenin ürünü olduğunu, başka deyişle solun arzu politikasının bir tezahürü, bizatihi politik süreçlerin bir çıktısı olarak belirdiğini öne süreceğiz. Bir diğer ifadeyle, arzuların bastırılması-

na dair hikâyenin, politik mücadelenin kişisel yaşamlar nezdindeki bir yan etkisi değil, bu mücadeleye içkin bir sonuç olarak okunması gerektiğine dikkati çekeceğiz. Ama ondan önce, arzunun negatif imgesi olarak tarif ettiğimiz bu mantığın sağduyuda, felsefe tarihinde ve psikanalizde nasıl işlediğine kısaca göz atmamız gerekiyor.

Sağduyu, bir problemle gerçek anlamda dönüştürücü ve yaratıcı bir karşılaşmanın, onu gerçek anlamda düşünebilmeye başlamanın önüne geçebilmek için, o probleme dair apaçıklıklar, "zaten öyle"lerden müteşekkil ortak duyumsama devreleri, içerisinde kendimizi rahat hissedebilmemiz beklenen bir konsensüs (*co-sense*) inşa eder. Arzu problemine dair inşa edilen konsensüs, yarar-fayda, sahip olma, gereksinim, çıkar ve bunlarla bağlantılı olarak eksikliğin terimleriyle döşenmiştir. Ekonomi-politik bir yaklaşım, bize yarar-fayda sağlayan ve gereksinim duyduğumuz bir nesneyi arzuladığımızı söyler. Akıl ve irade tarafından yönlendirilmesi gereken bir güdü olarak arzulama; yarar, gereksinim ve çıkarın gösterdiği yönü takip etmelidir. Oysa arzulama süreci, çoğu zaman ona tayin edilen rotadan çıkıp gereksinim duymadığı, ona zaman zaman yarardan çok zarar getirecek bir karanlık patikaya sapmaz mı? Ekonomi-politik, arzunun bu sapmalarını bir yanlış bilinç sorunu olarak düşünmeye eğilimlidir, ki bu da aslında onu arzulama süreci hakkında düşünebilmekten alıkoyan bir bariyer işlevi görür. Arzuya dair sağduyuda kök salmış daha yaygın kanaat ise, onun ele gelmez ve kaynağını salt cinsellikten alan bireysel ve bedensel bir tutku olarak, hep giderilemez bir eksiklik ve mahrumiyetle belirlenmiş olduğudur. Arzu, eksiklik ve mahrumiyetle karakterize olan bir insani durumun yansıması, insanda sahip olmadığı bir şeyin dışavurumu ve ifadesi olarak düşünülür. Apaçıklıklar mantığı oldukça basit çalışır: Ancak sahip olmadığımız, elde edemediğimiz bir şeyi arzularız; ona

sahip olduğumuzda, onu elde ettiğimizde ise arzumuz geçici olarak da olsa sönümlenir. Arzulama-süreci, böylece hep nesnesinden dolaşılarak düşünülmeye çalışıldığı için bir eksiklik, yoksunluk ve kudretsizlik deneyimi olarak kodlanmaya müsait hale gelir. Elimizde kalan, onunla ne yapacağımızı bilemediğimiz bireysel bir tutkudur artık ve böylesi bir tutkunun, yeninin yaratılması olarak devrimci bir politika deneyimine bağlanabilmesi zor gözükmektedir.

Arzunun hayvani-bedensel bir güdü ve bir mahrumiyet deneyimi olarak kurulmasında felsefe tarihi ve psikanaliz de sağduyu ile işbirliği yapar. Felsefi düşünüşün ana mecrasında ilk elden gözlenen eğilim; dünyayı tanıma, kavrama ve bilme sürecinde keyfî bir güdü olarak arzunun, geride bırakılması, aşılması gereken bedensel-duyusal bir uğrak olarak işaretlenmesi olmuştur.[1] Platon'dan Hegel'e uzanan bir hat boyunca, arzu ya Platon'da olduğu gibi hep yöneldiği nesne-amaç üzerinden ikincil bir tarzda değerlendirilmiş ve erdeme, akla ya da bilinçli bir istemeye tabi kılınmaya çalışılmış ya da Hegel'de gördüğümüz üzere bir tanınma problemi çerçevesinde konumlandırılmıştır. Bütün bu düşünce hattı boyunca alttan alta işleyen şey ise hep bir eksiklik, yoksunluk mantığı olagelmiştir. Söz gelimi Platon'un *Symposion* diyaloğunda Sokrates, Eros'tan kaynağını alan bir "sevgi"nin koşulladığı arzunun, "henüz elimize geçmemiş" bir nesne tarafından belirlendiğini ifade ettikten sonra, aslında yanıtı kendisinde saklı bir soruyla söz konusu mantığın işleyişini açığa çıkarır: "Arzulamak bizde olmayanı istemek midir, değil midir? Bizde olan bir şeyi arzu eder miyiz, etmez miyiz? Bana öyle geliyor ki, bunun başka türlü olması düşünülemez."[2]

---

1 Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987, s. 1-2.

2 Platon (Eflatun), *Şölen*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958, s. 58, 200b.

Yine Hegel'de arzulama deneyimi, özbilincin öteki özbilinçlerden dolaşarak kendi tamlığını kurma çabasında bir tanınma eksikliği olarak belirecektir. Netice itibarıyla arzu, yöneldiği ve tabi kılındığı nesne ile olan mesafesinde bir mahrumiyet ve eksikliğin ifadesine indirgenmiş olur.

Arzu mefhumu ile kendi tekilliğinde belki de ilk hakiki karşılaşmanın ve arzuya dair bütün bir sorular sistemini dönüştüren ilk ciddi epistemolojik kopuşun Freud tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. İlerleyen sayfalarda daha etraflıca değineceğimiz Deleuze ve Guattari'ye göre, Freud, siyasal iktisatta Smith ve Ricardo'nun "değer"i kavramak için odaklarını bu değeri taşıdığı ve temsil ettiği düşünülen nesnelerden üretim etkinliği olarak emeğe kaydırmaları ve değerin "soyut öznel özü" olarak emeği "keşfetmelerine" paralel biçimde, niceliksel bir yaşam enerjisi olarak "libido" kavramı aracılığıyla, nesnelerinden bağımsız olarak arzunun doğasını, soyut öznel özünü keşfedebilme başarısını gösterebilmiştir. Değeri ve faydayı, nesnelere ve kaynaklara olan bağlılığından koparıp soyut bir öznel öz olarak emekte konumlandırmak suretiyle, temsil alanından üretim alanına doğru bir problematik kopuş gerçekleştiren siyasal iktisatçılar gibi, Freud da, arzuyu, yöneldiği nesnelere dair bir temsil ve tasarımlama faaliyeti olmaktan çıkarıp bizatihi yaşamın üretimine dönüştürmek suretiyle, temsilden üretime doğru bir kopuş gerçekleştirir. *Kendinde arzu*yu, ona dair inşa edilen negatif imgeden kurtarıp "serbestleştiren" ilk figür Freud olmuştur.[3] Ne var ki, hem siyasal iktisatçılar hem de Freud, keşiflerini benzer ters çevirme girişimlerine maruz bırakmışlardır. Smith ve Ricardo, nesnelerden ve şeylerin dünyasından koparıp bir üretim etkinliği olarak emekte konumlandırdıkları değeri gerisin geriye özel mülkiyette yeniden nesneleştirmek, yabancılaştırmak ve temsile getirmek

3 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 394-395.

suretiyle, serbestleştirdikleri bir akışı yeniden yerliyurtlulaştırmış, kapitalizmin özgül işleyişiyle uyumlu hale getirmiştir. Aynı şekilde, Freud da amaçların ve nesnelerin boyunduruğundan kurtardığı arzuyu, Oedipus miti bağlamında çekirdek ailede yeniden yerliyurtlu hale getirmiş, –libidoyu niceliksel bir üretim olarak düşünmek yoluyla temsil düzeninden serbestleştirdiği– bilinçdışı ve arzuyu ise mitler, trajediler ve düşler aracılığıyla yeni bir "sahne"ye kapatmış ve "uygarlık"la (elbette kapitalist bir uygarlığın istikrarıyla) uyumlu hale getirmiştir. Bilinçdışının, kurduğu her yeni bağlantıda toplumsal uzamı alabildiğine katedip gerçekliği dönüştürmeye muktedir üretimi, arzulayan çocuk, yasaklanan arzu nesnesi olarak anne ve yasaklayıcı fail olarak babadan müteşekkil ailevi bir temsil dizgesine ya da "tiyatrosuna" yansıtılarak soğurulmuş, her özgün ve yaratıcı bağlantı, özneyi her şekilde Oedipus'a varacak tekanlamlı bir gösterge zincirine tabi kılarak lehimlenmiştir. Bilinçdışı, ulaşılmaz bir bütünlük ve tamlığın göstereni ve nesnesi olarak annenin yerini alacak fantazmalar, ikame-nesneler ve düşlerden başka bir şey üretmeyen bir temsil mekanizmasına dönüştürüldüğünde, arzu "küçük kirli sır" olarak mahkûm edilerek kendi üzerine kapatılmış ve bütün kuvvetlerinden mahrum bırakılmıştır. Tarihsel süreçte farklı toplumsal makinelerin işleyişi uyarınca düzenlenen ve organize edilen yasak (ensest) ve eksiklik, arzunun evrensel bir hakikatine dönüştürülmüş, başlangıca ve kökene sabitlenmiştir. Arzu; yasa(k), eksiklik ve gösterenle mühürlenmiştir.

Sosyalistlerin kişisel anlatılarını inşa etme tarzlarında da, sağduyu, felsefe tarihi ve psikanalizde arzulamaya dair yer etmiş ve kendinden menkul apaçık bir doğru olarak işlev gören bu mantık devrede kalmıştır: Arzu, bireysel ve ele gelmez bir tutku olmanın yanında hep eksiklikle ve mahrumiyetle karakterize olan bir insani durumun yansıması, insan-

da sahip olmadığı, eksikliğini çektiği bir şeyin ifadesidir. Daha doğrudan söylemek gerekirse, ancak sahip olunmayan şey arzulanır. Bu çerçeve uyarınca, bireysel olanın alanında işlediği düşünülen arzu ve duygulanımların, bireysel yaşama dair her şeyin feda edilebileceği çetin bir politik mücadele sürecinde geride bırakılması ya da ertelenmesi doğal kabul edilir. Türkiye solu da, sağduyuda yer etmiş olan, arzunun ve duygulanımların bireysel ve bedensel güdülerin tezahürleri olarak kavranışını paylaştığı ölçüde, bunları devrimcilerin politik yaşamlarında sakınmaları gereken bir gerilim ve yıkıcılık kaynağı olarak görmeye eğilimli olmuştur. Arzuyu bireysel ve eksiklikle kurulan bir durumun ifadesi ve tezahürü olarak görmek, onun kolektif bir düzlemde nasıl iş gördüğünü, toplumsal ve siyasal uzama nasıl yatırım yapabilmiş olduğunu, duygulanımların nasıl başlı başına devrimci politikanın içkin bir düzlemi olabildiğini düşünmenin önüne de set çekmiştir.

Peki, 1960'lar ve 1970'ler Türkiyesi'nde insanları devrimci mücadeleye sürükleyen süreç, gerçekten de arzuların ertelendiği ya da paranteze alındığı bir seyri mi takip etmiştir? Her şey arzusuz bir biçimde, duygulanımların etki etmediği düşünülen stratejik bir aklın ve bilincin sahasında, salt kolektif çıkarların zemininde, katı ilkeler, idealler ve görevlerin belirleyiciliğinde mi ilerlemiştir? Bütün o arayış ve mücadele sürecini salt ideolojik belirlenimlerin ve telkinlerin eyleme dönüştürülmesinden ibaret mi düşünmeliyiz? Gerçekten '60'lar ve '70'lerdeki bütün sol hareketlilik içinde insanların buluşabilmesini, karşılaşabilmesini ve bir araya gelebilmesini mümkün kılan şeyin, yalnızca ortak sınıfsal çıkarlara sahip olunduğuna dair bir bilinçlenme, bir "aydınlanma" sürecinden ve bu sürecin bir çıktısı olarak güçlü bir iktidar talebinden ibaret olduğuna kanaat getirebilir miyiz? Eğer öyleyse, kitlelerin sınıfsal kompozisyonları iti-

barıyla birbirinden çok farklı ve hatta yer yer çatışan çıkarlara sahip olan önemli bir kısmının, en azından "yanlış" bir bilinç(lenme) ve örgütlenme sürecinden geçtiğini kabul etmek durumunda da kalacağız demektir.

Peki, hem örgütlü militanları hem de toplumun farklı kesimlerinden birçok grubu politik mücadeleye dahil eden, özneleştiren şey, bugünden bakıldığında epey kuru, kitabi ve gerçekliğe değmiyor gibi görünen dünya ve Türkiye tahlillerinin, durum tespitlerinin ikna ediciliği miydi? Bu soruya da rahatlıkla olumlu yanıt verebilmek, bizi yine aynı yanlış bilinç sorununun içine düşmekten kurtaramayacağa benziyor. Öyleyse hem genel anlamda kendini radikal bir toplumsal dönüşüm aracı olarak var edebilen devrimci politikanın hem de bu çalışmada izlemeyi deneyeceğimiz üzere Türkiye'de devrimci-sosyalist politikanın kitlelerde nasıl bir karşılık bulabildiğini kavrayabilmek adına, politikayı, salt bilinç düzeyinde, çıkarların müzakeresi, çatışması, temsili ve gerçekleştirilmesinden ibaret gören bir kavrayışın ötesine geçip toplumsal arzu yatırımlarının içkin deneyimi olarak da okuyabilmenin yollarını bulmak zorundayız. Bu çalışma boyunca Türkiye devrimci-sosyalist hareketinin "altın çağı"nda arzunun bastırılması meselesini ideolojik ya da örgütsel mücadelenin gündelik hayata dair ikincil bir yansıması olarak değil, bizatihi politik bir süreç olarak ele alacağız ve çoğu örgüt ya da harekette gözlenen ideolojik, örgütsel ya da politik bir kuruluk ve tıkanmanın da, arzunun bastırılmasının, duygulanımların mühürlenmesinin nedeni olmaktan çok bizatihi sonucu olduğunu öne süreceğiz. Başka deyişle, arzu kavramını ve duygulanımlar düzlemini politikanın başat sahası ya da esas malzemesi olarak, ideolojinin önüne koymayı tercih edeceğiz.

Arzuyu başlı başına politik bir kavram ve zemin olarak ele alabilmek için, başka deyişle arzuya kendi üretici kuvvet-

lerini iade etmek ve onu toplumsal uzama açabilmek için, meseleyi bir eksiklik, kudretsizlik ya da imkânsızlık ile baş edebilme sorunu olmaktan çıkarıp bir kudret meselesi olarak kavramak gerekir. Doğrudan ifade etmek gerekirse, arzuya dair sorun, bir eksik(liğ)in nasıl yansıtıldığı, imlendiği, temsil edildiği ve bu yollarla giderilmeye çalışıldığı değil, bir fazla ya da artığın, yeğin bir niceliksel enerjinin nasıl işlendiği, kullanıldığı, harcandığıdır. Varlığın, var olmak için, içkin düzlemde kendinden başka hiçbir aşkın ilkeye, ereğe, amaca, irade ve karara ihtiyaç duymamasına ve kendine yeter bir fiilî "var olma çabası"ndan başka bir şey olmamasına benzer biçimde, arzu da kendi içkin doğası itibarıyla hiçbir yasa(k), eksik(lik) ve erek tanımayan, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir üretim süreci olarak düşünülmelidir. Arzunun ürettiği şey de, hangi biçimde kurulursa kurulsun, eksiğin semptomları olarak işlev gören imgeler, fanteziler, ikame-nesnelerden müteşekkil "psişik gerçeklikler" dünyası değil, gerçeğin, gerçek dünyanın kendisidir. Arzunun işte bu politik kuvvetini ve kuruculuğunu, gerçekliği nasıl inşa edebildiğini tam olarak kavrayabilmek için Spinoza ve Deleuze ile Guattari'nin kuramsal sahasını katetmeyi deneyeceğiz.

Spinoza'da varlığın kudreti olarak arzu

Arzulamayı bir eksiklik mantığından kurtararak bir kudret problemi çerçevesine dahil eden ve yeni bir etiğin-politikanın zemininde tahayyül edilmeye uygun hale getiren bir düşünce geleneğinin ilk ve en önemli temsilcilerinden biri 17. yüzyıl düşünürlerinden Baruch Spinoza olmuştur. Kendi yüzyılında ve çağında, izleri ve parlaklığı yeterince ayırt edilemeyen Spinoza adlı kuyruklu yıldızın, felsefenin göğünde yarattığı etki daha sonra ancak Nietzsche ve günümüz düşü-

nürlerinden Deleuze ve Guattari gibi birkaç figür tarafından hakkıyla hissedilecek ve ayrımsanacaktır. Burada öncelikle arzuyu etik-politik bir kavram olarak yeniden düşünebilmeye geçebilmek için Spinoza'yla bir karşılaşmayı göze alacak, onun bıraktığı izleri takip etmeyi deneyeceğiz.

Spinoza, 17. yüzyıl felsefe yapma tarzının karakteristiklerini taşıyan, ama zamanımızın ortalama okuru için epey yabancı gelecek bir tarzda "geometrik düzene göre kanıtlayarak" kurguladığı *Etika* adlı eserinde, arzunun yalın ve taze bir tanımını sunar: "Arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır."[4] Bu tanımdaki "öz" ve "çaba" terimlerini Hegelci anlamda bir ereksellikle (teleoloji) karıştırmamak için, Spinoza'nın varlık görüşüne daha yakından bakmamız gerekir. Spinoza, varlığın özünün varlığa dışsal ya da aşkın bir kaynaktan neşet etmeyip bizatihi varlığın kendisini sürdürme çabası ya da eylemi ile bir ve aynı şey olduğunu önerir: "Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmesi için yaptığı çaba, o şeyin fiilî (*actuel*) özü dışında bir şey değildir."[5] Varlık ya da varoluş, kendi dışındaki bir ereğin ya da özün tezahür etmesi değil, kendi var kalma sürecinin içkin hareketinin ta kendisidir. Spinoza, üyesi olduğu Musevi cemaatinden ve yaşadığı toplumdan aforoz edilmeyi göze alarak, Tanrı'yı bu dünyanın dışında ya da ötesinde karar veren, yaratan, cezalandıran ve ödüllendiren antropomorfik bir zeminde tanımlamanın ötesine geçip, Tanrı ile doğayı bir ve aynı şey olarak ele alır ve bu varlık görüşünü daha iyi kavrayabilmemiz için bazı patikalar sunar. Tanrı, bu tanımda, bir özgür irade ile kendi dışında bütün var olanları yaratan bir merci değil, varoluşa ve var olanlara içkin bir güçten, bir var olma çabası ya da *cona-*

4 Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006 [1677], s. 180, 211.

5 *A.g.e.*, s. 138.

tus'tan başka bir şey değildir. Varlık ve var olanlar arasında kurulan bir hiyerarşi bu hamleyle ortadan kaldırılır. Tanrı'yı bir "yaratıcı neden" olarak ele alarak, neden ile etki ya da sonuç arasında, başka deyişle yaratıcı ile yarattıkları arasında hep bir ayrım ya da mesafeyi varsayan görüşün aksine, Spinoza, saf bir içkinlik zemininde, neden ile etkiyi, Tanrı ile "yaratılanları" aynı düzleme yerleştirir: "Tanrı dünyadadır, dünya Tanrı'dadır"; burada artık "yaratılanlar" da mutlak olarak sonsuz ve kendinin nedeni olarak Tanrı'nın var olma ve ifade tarzlarından ya da *modus*'larından başka bir şey değildir.[6] Varlık, antropormorfik bir Tanrı için söz konusu olduğunun aksine, yaratmayı ya da yaratmamayı, var olmayı ya da olmamayı tercih etmez; varlık zorunlu olarak var olur ve bu var olma çabasından ibarettir. Varlık ile öz arasındaki herhangi bir ikiliğin ötesine geçilen bu tanımda, arzu da, zorunlu olarak, ancak eylem halinde kavranabilecek varlığın bu "fiilî öz"ünden ibaret olarak düşünülür. Başka deyişle, varlığın kendi var olma sürecinden ve eyleminden başka bir nesneye ya da ereğe sahip olmaması gibi, arzu da varlığın bu içkin, etkin, olumlu ve üretici çabasından başka, kendi dışında bir nesneye sahip değildir. Bu anlamda, arzuyu bir var olma arzusu olarak da tanımlamak mümkün değildir; arzu, varoluşun içkin hareketinden ya da "çabasından" başka bir şey değildir. Varoluş ile öz arasındaki bir düalizmin ortadan kaldırıldığı bu içkinlik düzleminde, arzunun gücü ile var olma gücü bir ve aynı şey haline gelir: "Arzu, varoluşun düzlemine içkin değildir, bizatihi varoluşun içkin düzlemidir."[7]

Varlığı, tanrısal bir iradenin yaratımı olmaktan çıkaran Spinoza, varlığın ifade tarzları ya da *modus*'larından başka

---

6 Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 93-94.

7 Philip Goodchild, *Deleuze&Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage Publishing, California, 1996, s. 40.

bir şey olmayan bedenlerimizin eylemlerini de özgür irade probleminin ötesinde düşünmeye çağırır bizi. Bu çağrı uyarınca, bedenlerimizin ve eylemlerimizin, zihnimizin-ruhumuzun irade ve kararlarıyla harekete geçtiğini varsayan bir ruh-beden ikiliğinin de ötesine geçilir. Varlık nasıl kendisine aşkın tanrısal bir öz, karar ya da irade tarafından yönetilmeyip var olma süreci ve var olanların tümüyle aynı içkin düzlemde işliyorsa, bedenlerimiz ve eylemlerimiz de, ayrı bir bilinç, zihin ya da ruhun iradesi tarafından yönetilmeyip varlığın başka bir ifade tarzı olan zihin ve düşünme ile aynı düzlemde biçimleniyordur. Başka deyişle, bedeni bir ruhun ya da zihnin hizmetine koşan anaakım Batı felsefe geleneğinin öngördüğünün aksine, bedenimizin kudretini ve eyleme gücünü arttıran şey aynı anda zihnimizin düşünme gücünü de arttırıyordur: "Bedenimizde onun etki gücünü arttıran veya eksilten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri, ruhumuzda düşünme gücü üzerinde aynı etkiyi yapar."[8] Spinoza, varlığın ifade tarzları olan beden ve ruhu birbirlerinden farklı gerçeklikler olarak görmediği için, karşılaşma ve etkileşimlerimizden türeyen ve bedende "duyum", ruhta ise "fikir" olarak eşzamanlı ve aynı nedensellikten türeyen etkileri birbirine paralel kılmıştır. Özgür irade, varlığın içkin nedenselliğinin bilgisine, bedenimizi ve ruhumuzu aynı kuvvet ve etkiyle belirleyen sonsuz karşılaşmaların ve etkileşimlerin bilgisine sahip olmadığımız zaman, kendi zihnimize atfettiğimiz bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Spinoza için esas özgürlük, karşılaşmaların etkisinden tamamen sıyrılıp bedenin üzerine çıkan bir iradenin buyrukları uyarınca eylemek değil, karşılaşmalar ve etkileşimler boyunca aynı kuvvetle belirlenen ya da "gerektirilen" beden ve ruhlarımızın tabi oldukları nedenselliğin bilgisine sahip olabilmektir. Spinoza'nın, arzuyu, "insanın kendisine

8 Spinoza, *Etika*, s. 139.

verilmiş herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından" insanın özü olarak tanımlaması,[9] arzunun özgürleşmesinin reçetesini de dolaylı olarak sunmaktadır. Arzunun özgürleşmesi de, arzuyu belirlediği düşünülen bir nesneye ya da hedefe ulaşıp tatmini aramakla değil, karşılaşmalar boyunca kendisinin nasıl "gerektirilmiş" olduğunun pratik bilgisine erişmekle mümkün olabilir. Elbette bu nedenlerin bilgisine her durumda vâkıf olamayabiliriz; tam da bu yüzden, özgürlük, insanın doğuştan kazandığı ve insan olmakla sahip olduğu verili bir durum değildir. Ama her durumda, her karşılaşma ve etkileşmede, bizi belirleyen nedenselliğin bilgisine tam olarak vâkıf olamasak da, etki etme gücümüzü arttıran karşılaşmaların bir sezgisine sahip olmak suretiyle bir "manevra alanı"nı, başka deyişle bir "özgürlük derecesini" tecrübe etmeye hep açık kalırız.[10]

Spinoza, etiğini de beden-ruh paralelizmine dayalı içkin varlık görüşü düzleminde inşa eder. *Tractacus Politicus* adlı başka bir eserinin girişinde, o zamana kadar, insan davranışlarının, eylemlerinin ve duygulanışlarının nedenlerini çözemeyen ve nasıl eylemek gerektiği sorusuna, başka deyişle etiğe, kendi çizdikleri, bedeni bir üst makam olarak akla tabi kılmaya yönelik bir bilgeliğe yaklaşamayan insanları yargılamak yoluyla yanıt sunan filozofları hedef alır:

> Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları (*affection*), insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler; işte bu yüzdendir ki, onları alaya almayı (...) onları kınamayı ya da daha ahlâki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir... Onlar, insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri na-

9 *A.g.e.*, s. 180.

10 Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019, s. 21.

sıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: Bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır ve asla siyasette uygulanabilir görüşleri olmamıştır.[11]

İnsanı, bedeni ve eylemlerini, "nasıl olmaları" gerektiği bilgisini onlara sunan zihinsel tasarımlar uyarınca yargılayan, bu zihinsel tasarımlar uyarınca davranılmasını salık veren filozofların ahlâkının aksine, Spinoza'nın etiği ve sonrasında politikası, tam da beden ile ruhu/zihni varlığın içkin düzleminde birbirine paralel kılan bir düzlemde inşa olur. Yapılması gereken, bedene dışsal ve aşkın bir ruhun ya da zihnin tasarımlarına göre eylemek değil, diğer bedenlerin ve zihinlerin oluşturduğu öznelerarası alanda, hem bedenin hem de ruhun aynı anda düşünme ve eyleme kuvvetlerini arttıracak karşılaşmalar örgütleyebilmektir. Bedenin ve zihnin kudretini arttıran karşılaşmalara, ancak varlığın içkin nedenselliğinin upuygun fikirlerine sahip olunarak ulaşılabilecektir. Spinoza'nın duygulanış tanımı tam bu noktada devreye girer: "Duygulanış deyince, bedenin etkileme (tesir etme) gücünün artmasına ve eksilmesine, tamamlanmasına ya da indirilmesine sebep olan bu beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum," diye tanımına başlayan Spinoza, "bu duygulanışlardan birinin upuygun sebebi olabildiğimiz zaman, duygulanış deyince bir etki [*action*], başka durumlarda bir edilgi [*passion*] anlıyor" olduğunu dile getirir.[12] Spinoza için duygulanış ya da bizim bundan sonra tercih edeceğimiz sözcükle duygulanımlar, var olma kudretimizin sürekli varyasyonlarıdır.[13] Bu varyasyonların bir kutbunda, kendi upuygun nedeni olmayıp yalnızca dışsal etkilere maruz kaldığımız du-

11 Spinoza, *Tractacus Politicus*, çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007 [1677], s. 11.

12 Spinoza, *Etika*, s. 131.

13 Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 20.

rumlarda Spinoza'nın "keder" başlığı altında topladığı pasif duygular yer alırken, diğer kutupta kendi upuygun nedeni olduğumuz, eyleme ve düşünme kuvvetimizi arttıran, Spinoza'nın "sevinç" başlığı altında topladığı aktif duygular yer alır. Öyleyse, kendi dışımızdaki bir nedene bizi tabi kılan, kedere sürükleyip eyleme gücümüzü azaltan karşılaşmalardan kaçınıp sevincimizi arttıran karşılaşmalara yönelmenin yollarını aramamız gerekir. Tam da bu yüzden, Spinoza'nın etiği, bir ahlâk probleminde geçerli olduğu gibi ne yapmamız gerektiği ile değil, neye muktedir olduğumuz ile ilgilenir; onun etiği bir ödev sorunu değil, bir kudret sorunu üzerine inşa edilmiştir.[14]

Bizi sonsuz biçimde belirleyen karşılaşmaların, etkileşimlerin ve ilişkilerin nedenselliğinin bilgisine sahip olmak ayrıca sevinçli ve dolayısıyla etik bir yaşam sürmek anlamına da gelir. Kudretli olmak, kendimize yarayan karşılaşmaları örgütleyebilmek ve kendi etki gücümüzü azaltan kederli tutkulardan sıyrılıp sevinçli, neşeli olmayı da beraberinde getirir. Burası, Spinoza'nın etiğinin onun epistemoloji ve ontolojisine bağlandığı uğraktır. Spinoza, varlığın doğal nedenselliğinin bilgisine sahip olduğumuzda, yalnızca varlığın bir ifadesi olarak bedenlerimizin kudretinin artacağını değil, aynı zamanda etik bir yaşam sürmeye ilk adımı atacağımızı da ima eder. Zira Spinoza'da pratik bir yaşam bilgisi anlamında bilgiyi, sadece kendisi uğruna ya da yaşamlarımızı planlamak ve kontrol etmek uğruna aramayız. Bu bilgide içkin ve etkin bir neşeyi de deneyimleriz. Bizi belirleyen karşılaşmaların ve etkileşimlerin upuygun bilgisine vâkıf olabildiğimizde, bu bilgi bizde daha fazla bilgi ya da bilmek arzusu üretecektir. Varlığın ontolojik nedenselliğine vâkıf olabildiğimiz yerde, doğamız gereği neye muktedir olup neye olamadığımızı değerlendirebildiğimizde, bu epistemoloji ve

14 *A.g.e.*, s. 35.

ontoloji aynı zamanda kendisini yaşamın pratik bilgisi olarak bir etiğe dönüştürür.

Peki, sürekli etki altındayken ve nedenlerin bilgisine çok nadir anlarda sahip olabiliyorken, kudretimizi arttıran karşılaşmaları nasıl örgütleyebiliriz? Spinoza, bir üst makam olarak ruhun ya da zihnin yargılayıcılığından kurtardığı bedenin tam olarak neye muktedir olduğunu hiçbir zaman önceden bilemeyeceğimizden söz eder.[15] Bir bedenin neye muktedir olabileceğini önceden bilemeyecek oluşumuz, salt bedenselliğe yapılan bir güzelleme olarak okunmamalıdır; Spinoza, çoğu kötü yorumda öne sürüldüğü gibi, bedeni zihnin ya da aklın önüne yerleştiriyor değildir. Spinoza, her şeyden önce nedenlerin bilgisine göre, başka deyişle akıl uyarınca hareket etmenin kudretimizi arttıracağını vurgular. Fakat Spinoza'da akıl bedenin üzerinde bir merci olarak iş görmez; akıl da, varlığın "fiilî özü"nden ya da çabasından ayrı, bedenin üzerinde, aşkın bir düzlemde yer almaz. Bedenle aynı varoluş düzleminde yer alan akıl da "sadece 'kendi yararının' peşinde olduğu haliyle görünen ve gelişen insan doğasının gücünü ifade eder".[16] Akılla hareket etmek, bu bağlamda, kudretimizi arttıran karşılaşmaların upuygun nedenleri ve pratik bilgisi ile edimde bulunmaktan başka bir anlama gelmez. Akıl, bedenin duygulanımlarını denetleyen bir üst merci olarak değil, bizatihi bu duygulanımların aynı pratik ve içkin düzleminde işler. Spinoza'da bu anlamda akıl ya da düşünme "bilinçle" özdeşleştirilmekten de kurtulur; zihnin kuvvetleri bilincin elinden kurtarılır: Bedenimizin kendisi hakkındaki bilgiyi aşmasına paralel biçimde, düşünce de kendi üzerindeki bilincimizi aşar.[17] Bi-

15 Spinoza, *Etika*, s. 133-134.

16 Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 92.

17 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

linç, bedenlerin karşılaşmaları boyunca süreğen kudret varyasyonları olarak duygulanımların süreğen hissinden ibaret biçimde, varoluşun çabasının zorunlu ve içkin hareketine dahil edilir. Bu bağlamda, Spinoza'nın, *Etika*'nın başka bir yerinde[18] arzuyu "kendisinin bilinciyle birlikte iştah" olarak tanımlamasından, bilincin arzuyu yönettiği fikrini çıkaramayız; zira bilincin Spinoza için arzuya hiçbir şey katmadığını hemen anlarız: "... biz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olmaz; tersine onu istediğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz."[19] Bu uyarı, aynı zamanda Spinoza'nın arzu etiğinde, ahlâkın varsaydığı gibi önsel ve normatif bir "iyilik" ve "kötülük"ten bahsedemeyeceğimizi, sadece her tekil karşılaşmada bizi farklı farklı eylemeye götüren "iyiler" ve "kötüler"den söz edebileceğimizi de ima eder. Zira insan, arzusunun upuygun nedenlerine sahip olmayıp kendisini güçten düşüren karşılaşmalardan korunamayabilir. Paragrafın başında sorduğumuz sorunun yanıtı da burada biçimlenmeye başlar: Spinoza'nın bir ödev ahlâkı (ne yapmalıyım?) değil de bir kudret sorunu olarak etikten bahsetmesi (neye gücüm yetiyor?) ve arzuyu etik bir problem olarak kurgulayışı burada anlamını kazanır. Ne yapacağımızı, nasıl eyleyeceğimizi, neye muktedir olduğumuzu önceden tayin edemeyiz; her karşılaşmada, kurduğumuz her bağlantıda bunu deneyimleyip görmemiz gerekir:

> Etik, eylemlerin hangi potansiyellerden istifade ettiğini, hangi potansiyelleri ifade ettiğini değerlendirmek anlamına gelir... Etik, bu bakımdan her zaman durumsaldır. Tamamıyla pragmatiktir... Etik, hep birlikte belirsizliğin içine

18 Spinoza, *Etika*, s. 181.

19 *A.g.e.*, s. 139.

nasıl yerleşmiş olduğumuzla ilgilidir. Birbirimizin doğru ya da yanlış olduğuna hükmetmekle ilgisi yoktur.[20]

Elimizdeki tek içkin ölçüt ve ayrım, etkinlik ile edilginlik arasındadır; varlığın içkin hareketi olarak yalnızca doğada değil, o doğanın bir parçası olarak bedenlerimizde ifade bulan arzumuz, odaklandığı nesnenin ya da girişteği karşılaşmanın hâkimiyeti altında mıdır yoksa kendisi bu nesnenin ya da karşılaşmanın upuygun nedeni midir? Her tekil durumda bunu ayrıca değerlendirmek gerekir.

Beden ve ruhun hemzemin kılındığı bir etiğin zemininde, bilgi ile duygulanımsallık arasındaki o geleneksel ayrım da buharlaşır. Fikirlerimiz, özgür irademizin bağımsız tercihleri ya da özgür seçimlerimiz olmaktan çıkıp, bedenlerimiz, duygulanımlarımız ve eylemlerimizle aynı düzleme yerleşir. Bedenimizin bir duyumu ya da eylemi gibi, fikirlerimiz de karşılaşmalarımız ve etkileşimlerimiz boyunca ortaya çıkan bir kudret derecesine dönüşürler. Spinoza'da fikirler eylemlerimize rehberlik eden zihinsel tasarımlar ya da tercihler değil, eylemlerimizle ve duygulanımlarımızla aynı etkilenimlere tabi olan, bizatihi bir eylem haline gelirler. Duygulanımlarımız ise fikirlerimize eklenen psikolojik tezahürler olmaktan çıkarlar. Duygulanımlarımızı, eylemlerimizi ve fikirlerimizi karşılaşmaların aynı içkin düzlemine yerleştiren Spinoza, farkında olmadan ve daha adı konmadan klasik ideoloji kavramının bir çeşit eleştirisini yürürlüğe koyar. Birbirleriyle tutarlı fikirler ve düşünceler sistematiği olarak klasik ideoloji tanımı, eylemlerimizi ve pratiğimizi "fikri hür, vicdanı hür" bireyler olarak, bu ideolojimiz uyarınca biçimlendirdiğimizi varsayar. Bir eylemin ya da pratiğin doğruluğu ve kuvveti, bu tanım uyarınca, "arkasında yatan" fikrin ya da düşüncenin doğruluğu, içsel tutar-

20 Massumi, *Duygu Politikası*, s. 27.

lılığı ve kuvvetiyle ölçülür. Spinoza'nın problematize ettiği, tam da klasik ideoloji tanımının fikirler ve eylemler arasında varsaydığı bu hiyerarşidir. Bu açıdan, uzak bir yerden, 20. yüzyıl Marksist düşünürlerinden Louis Althusser'in klasik ideoloji tanımına getirdiği eleştiriyi yankılarcasına, Spinoza'da fikirler ve duygulanımlar da ancak "maddi pratiklerde varoluş kazanabilecek" birer pratiğe ya da eyleme dönüşürler. İcra edilen birer eylem olarak duygulanımlar, eşzamanlı olarak fikirlere eşlik ederler: "En güçlü fikirler ve kendi içinde doğru olan upuygun fikirler aynı zamanda en güçlü duygulardır."[21] Bir fikrin gücü, kendi içsel ve mantıksal tutarlılığından değil, aynı anda düşünme ve eyleme kuvvetimizi azaltan veya arttıran hangi aktif ya da pasif duygulanımları tetiklediği üzerinden ölçülebilir. "Fikren yanılmak" ya da Spinoza'nın terminolojisiyle "upuygun olmayan fikirler sahibi olmak", eşzamanlı olarak "eyleme gücümüzün azalması", başka deyişle "bedenen yenilmek" anlamına gelir (elbette tersi de aynı biçimde doğrudur).[22] (Bu anlamda, aşağıda Türkiye solunun "problem yaratma gücü"nden söz ederken, bu gücün, parlak ve berrak bir zihne dayalı ideolojik bir analiz kapasitesinden doğmadığına ve Türkiye solunu, salt ideolojisi zemininde ele alan bir okumanın eksikliklerine işaret etme fırsatı bulacağız.) Dolayısıyla, eyleme ve düşünme kuvvetimizi belirleyen karşılaşmaların nedenlerini bilme çabasında, Spinoza için duygulanımların üzerine çıkmış ya da onlardan kopmuş olmayız; bilakis, bu nedenlerin bilgisine sahip oldukça bütün duygulanımlarımızı, kudretimizi arttıran sevinçli karşılaşmalara açık hale getirebiliriz. Arzunun aynı anda hem ruhumuzun hem de bedenimizin arzusu olmasına paralel biçimde, nedenlerin bilgisi de, aynı anda hem

21 Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 118.

22 Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 118-119.

bedenin hem zihnin hem de duygulanımlarımızın pratik bilgisi haline gelir; hem bedenimizle hem zihnimizle hem de duygulanımlarımızla biliriz.

Spinoza'ın duygulanımlar teorisinde, duygulanım kavramı (*affectio, affection*), bugün psikolojinin özel ilgi alanı ve araştırma nesnesi haline gelmiş olan duygular ya da hislerden (*emotion* ve *feeling*) epey farklı bir anlamı ve derinliği barındırır. Spinoza'nın duygulanımlara atfettiği kudreti ve onun kavramının psikolojinin araştırma nesnesi olan duygu ya da hislerden nerede farklılaştığını ayırt edebildiğimizde, Türkiye solunun arzu politikasını ve duygulanımları nasıl işlediğini haritalandırmayı kendine hedef koyan çalışmamızın neden psikolojik bir analiz olarak görülemeyeceğini de açıklığa kavuşturma fırsatı yakalayabiliriz. Hâlâ bir zihin ve beden ayrımına (başka bir biçimde de, bir öznel-içsel deneyim ya da yaşantı ve "dışımızdaki dünya" ikiliğine) büyük ölçüde sadık kalan anaakım psikolojinin duygu ya da histen anladığı, bireyin kendi dışındaki dünya ya da olaylara verdiği içsel ve öznel reaksiyonlardır. Psikolojinin bu genel tanımında, duygu ya da hislerimiz, öznel ya da "ruhsal yaşantı" bağlamında bir içselliğe, Foucault'nun "bedenin hapishanesi" olarak tanımladığı ve gerçekten de bedeni bütün eylem ve davranışlarıyla idare ettiği düşünülen bir ruha ya da ruhsallığa kilitlenmekle kalmaz, aynı zamanda bütün etik ve politik bağlantılarından ve kudretinden koparılıp edilgin zihinsel ve psişik reaksiyonlara dönüştürülür. Her ne kadar duygusal yönelimli davranışlarımızın hayatta kalma ve istisnai durumlarda doğru kararlar alma bağlamındaki işlevselliğine son dönemde değinilmiş olsa da, duygulara bilişsel süreçlerin yanında önem atfeden bir duygular psikolojisi de hâlâ duyguların edilgin, içsel ve öznel birer reaksiyon ya da içerik olduğu varsayımına bağlı kalır.

Spinoza'nın teorisinde ise, duygulanımlar, psikolojik bir öznenin içselliğinden taşar ve bedenlerimizi kolektif bir düzlemde katederler. Duygulanımları (ve arzuyu) canlı ya da cansız bütün var olanların var kalma çabasının birer ifadesi,[23] etkilenme ve etki etme varyasyonunun bir çeşit kudret derecesi biçiminde kavrayan Spinoza'ya göre, Massumi'nin güzel ifadesiyle "duygu bizim içimizde değil, duygunun içinde olan bizizdir".[24] Duygulanımların ya da etkilenmelerin işleyişlerinin, doğa ya da Tanrı'nın zorunlu nedenselliği ile aynı düzlemi paylaştığını öneren Spinoza'ya göre, "kendi başlarına göz önüne alınan kin, öfke, haset vb. duygulanışlar, başka tekil şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uyarak meydana gelirler".[25] Spinoza, tıpkı varlığın içkin hareketini, eylemini ve üretimini ele alırken yaptığı gibi, duygulanımların tabiatını ve kudretini anlamaya çalışırken "geometrik" bir tarz kullanır: "İnsanların etkileriyle iştahlarını sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediyormuşum gibi göz önüne alacağım."[26] Öyleyse, Spinoza'nın bize önerdiği bir duygular psikolojisi değil, bir çeşit "duygulanımlar geometrisi"dir. Duygulanımların bir geometrisini mümkün kılan, varlığın aynı anlama gelmek üzere özünün, gücünün ve çabasının ancak edim ve ey-

23 Spinoza'da varlığın ifadeleri ya da *modus*ları sadece canlı bedenler değil aynı zamanda cansız cisimlerdir ve bu cisimler de aynı var-kalma-çabasının birer ifadesi olarak "arzu öbeği" biçiminde tanımlanabilir. Spinoza'nın özgün buluşlarından biri, arzuyu insan özneye güdümlü düşünmekten vazgeçebilmesidir: "İnsan özneler olduğu için arzulayış var değil; tam tersine, her şeyi bir başka şeye yönelten, onları buluşturan, birleştiren bir arzulayış olduğu için bizler varız." (Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, s. 38-39). Bu anlamda, Türkiye solunun arzu politikası bağlamında aşağıda daha etraflıca değinme fırsatı bulacağımız üzere, sadece devrimci özneler ya da bedenler değil, aynı zamanda canlı bir varlık olmayan sloganlar, pankartlar ve duvar yazıları da '60'lar ve '70'lerde "başka bir dünya" mottosunda ifadesini bulan toplumsal ve siyasal arayış döneminde birer "arzu öbeği" haline gelebilmişlerdir.

24 Massumi, *Duygu Politikası*, s. 136.

25 Spinoza, *Etika*, s. 130.

26 *A.g.e.*, s. 130.

lem halinde kavranabilir olmasına paralel biçimde, duygulanımlarımızın da bir bilinç tarafından "içerikler" olarak kaydedilmeden önce ancak "icra edilmiş olarak", başka deyişle birer edim ve eylem olarak anlaşılabilir olmasıdır. Böylesi bir geometri, sonsuz karşılaşmalar ve etkileşimler boyunca, bir bedenin diğerini nasıl belirlediğini fiziksel yasalardan, "çizgilerden" ve "katı cisimlerden" söz ediyormuşçasına ele alacaktır.

Duygulanımların politik içerimlerini anlamak, politikayı duygulanımlar düzleminde düşünebilmek ve duygulanımsal bir politikanın çerçevesini çizebilmek için Spinoza'nın duygulanımlar geometrisi ön açıcıdır. Spinoza'nın duygulanımlar teorisinde, duygu artık bireysel değil birey-ötesi bir alanda, bireylerin aralarında iş görür ve kolektif olarak kendini ifade eder. Duygu tam da bu yüzden, etkileniş ve etki etmenin sonsuz ilişkiselliğinde saf bir toplumsallığa açılır; duygulanımlar "toplumsallığın sürekli kuvveti" olarak, "toplumsalın süregiden dolayımsızlığında" iş görmeye başlarlar.[27] Duygulanımlar düzleminde yaklaştığımızda, politika da bedenlerin kolektif olarak eyleme, düşünme ve algılama kapasitelerini etkinleştirmenin ya da kesintiye uğratmanın aktif ve öngörülemez deneyimine ve sanatına dönüşür. Duygulanımlar, her tekil durumda verili toplumsal bir ilişkisellikte koşullanmış olarak icra edilir. Bu açıdan, duygulanımların kendi başına normatif olarak iyi ya da kötü olduğundan da söz edemeyiz; hem faşizan bir toplumsallığın inşasında hem de devrimci bir atılımda aynı anda modüle edilebilirler.

Spinoza'nın duygulanımlar için öne sürdükleri, arzu için de geçerlidir: Arzu da, ancak karşılaşmalar ve bağlantılanmalar boyunca bir üretim ve edim-eylem olarak düşünülebilir ve varoluş kazanabilir. Arzunun hangi edimler ve eylem-

27 Massumi, *Duygu Politikası*, s. 210.

lerde ifade kazanacağı önceden bilinemez. Arzunun açıklığı, etiğin ve politikanın öngörülemez olana açıklığını da koşullar böylece. Spinoza'nın özgünlüğü, tam da burada, arzuyu negatif bir yoksunluk, yasak ve tanınma modelinden kurtarıp pozitif bir kuvvetin ifadesi olarak yeni bir etiğin ve devrimci politikanın kuvvetlerine ve toplumsal uzama bağlanmaya müsait kılmasında açığa çıkar. Bir önceki bölümde ele aldığımız arzunun çarpıtılmış ve hatalı bir temsili, her zaman bir temsil politikasının ya da temsile dayalı bir politikanın önünü açmıştır; ki bu politika aracılığıyla arzu ve duygulanımlar bir özne ve nesne kategorisinin gerilimli birlikteliği altında temsil edilmeye muhtaç, kendi sesi olmayan edilgin bir varoluşa hapsedilmiştir. Temsil siyaseti, hem arzu öznesinin temsilciliğine soyunarak hem de arzu nesnelerinin yorumculuğunu üstlenerek ("aslında sizin için iyi olan ve arzuladığınız şey...") arzunun kuvvetini ketlemekten başka bir iş görmemiştir. Bu siyasete fırsatını verecek olan da arzulama sürecine atfedilen bir eksiklik ya da yoksunluk kurgusu olacaktır; arzu, her zaman aşkın ve ulaşılmaz bir eksiklik ve yoksunlukla malul olacağı için temsil siyaseti, arzu ile nesnesi arasında tam olarak ortadan kaldırılamayacak yarığa yerleşip, vaatlerini tam da bu yarık sayesinde üretmeye ve arzu adına konuşmaya devam edebilecektir. İşte Spinoza'nın bozduğu tam da böylesi bir kurgu ve mantıktır. Spinoza'nın öngördüğü politikada mesele arzuyu temsil etmekten çıkıp arzu ve duygulanımları herkesin aynı anda eyleme ve düşünme kuvvetini arttıracak bir tarzda harekete geçirme ve modüle etmeye yönelik aktif ve öngörülemez bir kudret deneyimine dönüşmüştür.

Aşağıda, Türkiye solu bağlamında, devrimci örgüt ve hareketlerin hangi uğraklarda bir duygulanım politikası icra ettiğinin, hangi eşik ve hamlelerde de bir temsil politikasına savrulduğunun haritalandırmasını yapmaya çalışacağız.

Ama ondan önce, Spinozacı arzunun 20. yüzyıl düşünürlerinden Deleuze ve Guattari tarafından nasıl işlendiğini ve devrimci politikanın malzemesi haline getirildiğini görmeye çalışacağız.

Arzuya kuvvetlerini iade etmek: Deleuze ve Guattari'de arzunun devrimci gücü

Fransız düşünürler Gilles Deleuze ve Félix Guattari, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortak kaleme aldıkları *Anti-Oedipus* adlı yapıtlarında, öncelikli olarak Spinozacı arzu ontolojisinin izlerini takip ederek ve psikanalizin arzuya dair inşa ettiği mantığın derinlikli bir eleştirisini gerçekleştirerek, arzuyu kendi başına politik bir kavram olarak düşünebilmenin, onu devrimci bir politikanın problematiğine dahil etmenin araçlarını sunmuşlardır. Bu iki düşünür, Mayıs 1968'in bıraktığı derslerden de faydalanarak arzuyu yalnızca bir kudret ve üretim problemi zemininde yeniden ele almakla yetinmemiş, Spinoza'nın da ötesine geçip, aynı zamanda, arzunun üretimi ile bastırılması arasındaki etkileşimi bütün bir tarihsel, toplumsal ve siyasal koşulların düzleminde yeniden düşünmeye çabalamıştır. Söz konusu etkileşimi tarih boyunca ortaya çıkan farklı toplum biçimlerinde takip etmeye çalışan *Anti-Oedipus*, Foucault'nun eserin İngilizce baskısına yazdığı önsözde belirttiği gibi, "düşünceye, söyleme, eyleme arzu[nun] nasıl dahil edilebileceğine, (...) arzunun güçlerini siyasetin alanında nasıl harekete geçirilebileceğine ve kurulu düzenin altüst olması sürecinde nasıl yoğunlaştırılabileceğine" dair devrimci bir soruşturma olarak kendini örgütlemiştir.[28] *Anti-Oedipus*, bu soruşturmada aynı anda "üç düşman"la mücadele etmekten geri durmamıştır: Siya-

28 Michel Foucault, "Anti-Oedipus'a Önsöz", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 56.

sal mücadeleye militanları güçten düşüren kederli duygulanımları bulaştıran "siyasi çilekeşler ve devrim bürokratları"; arzuyu bir eksiklik ve yasak mantığına hapseden psikanalizin ve göstergebilimin "arzu teknisyenleri"; ve nihayet, belki de en önemlisi, yalnızca tarihsel bir rejim olarak değil ama aynı zamanda kafalarımızın ve gündelik davranışlarımızın ta içine kadar sinen, "iktidarı sevmemize" neden olup "bizi sömüren o şeyi arzulamamıza neden olan faşizm".[29] Saldırılarını birden çok cephede sürdürdüğü için 1968 sonrası konjonktürde epey bir tartışma kopmasına neden olmuş bu sansasyonel eser, bu vasfıyla salt bir kuramsal referans kaynağı olmanın ötesine geçmiş, Foucault'nun isabetli tespitiyle, uzun zaman sonra kaleme alınmış ilk "antifaşist etik" ya da "faşist olmayan hayata bir giriş"in programı haline gelmiştir.[30] Bu yeni programda, arzu, etik *ve* politika, daha önce izlenmemiş bağlantılar üzerinden birbirlerini dönüştürmeye başlamış, arzulama süreci yeni bir etik ve politik-oluşa açılırken, etik ve politika da bir arzulama deneyimine dönüşmüştür.

Girişte şizoanaliz yöntemini açıklamaya çalışırken değindiğimiz üzere, artık bir eksiğin-yoksunluğun imlenmesi ya da imgelenmesi sorunu olmaktan, bir fazlanın/artığın işlenmesi bağlamında bir kudret meselesine evrildiği bu yeni perspektifte, arzuya yöneltilecek soru psikanalizin varsaydığı gibi "ne anlama geliyor?" değil, ama "nasıl işliyor?" ya da "nasıl çalışıyor?"dur.[31] Mesele artık, aşkın bir gösteren olarak fallusun nezdinde ve fantazmalar, imgeler, ikame-nesneler aracılığıyla arzunun neyi temsil ettiğini, semptomları üzerinden, "aslına uygun" olarak tercüme etmek ve yorumlamak değil, arzulama-üretiminin hangi bağlantı-

29 *A.g.e.*, s. 57.

30 *A.g.e.*, s. 57.

31 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 151.

lara, birleşimlere ve sentezlere sahip olduğunu, farklı toplumsal makinelerde ve uğraklarda nasıl işlediğini saptayabilmek, kısacası söz konusu üretimin içkin ölçütlerini ortaya çıkarabilmektir. Arzunun ne anlama geldiği değil, nasıl işlediğidir artık önemli olan. İktidarın mevcut kodlarında yakalanıp yeni tahakküm ilişkilerine neden olacak tarzda üretim sürecini askıya alıp keder verici bir eksiklik deneyimine mi dönüşüyor, yoksa tersine, bedenler arasında yeni karşılaşmaları tetikleyecek biçimde toplumsal uzam boyunca mevcut iktidar kodlarını ve tahakküm ilişkilerini bozup serbestçe yayılarak eyleme ve duyumsama güçlerimizi mi arttırıyor: "Hangi yeni düşünceleri düşünebilme olanağı yaratmaktadır? Hangi yeni hissetmeleri hissedebilme olanağı yaratmaktadır? Bedene hangi yeni duyumsamaları ve algılamaları açmaktadır?"[32]

Deleuze ve Guattari, arzunun üretimi ile bastırılması arasındaki etkileşimi kavrayabilmek için arzunun "sentezleri" olarak tanımladıkları bazı içkin ölçütler belirleme yoluna gitmişlerdir. Arzunun işleyişine dair ölçütleri belirleme girişimi, Kant'ın transandantal eleştiri yöntemine biçimsel olarak bir hayli benzer. Neyi bilebileceğimizin içkin ölçütlerini (aklın kategorilerini), aklın nasıl "meşru" sınırlarını aşıp aşkın bir düzlemde paralojizmlere ve antinomilere savrulduğunu (Kant bunu aklın "gayrimeşru kullanımları" olarak tanımlayacaktır) gösterme çabası üzerinden ayırt etmeye çalışan Kant'a benzer biçimde, Deleuze ve Guattari de bilinçdışının sentezlerini ve arzulama-üretiminin içkin ölçütlerini, onun öncelikli olarak psikanaliz tarafından icra edilen aşkın kullanımlarını eleştiriye tabi tutmak yoluyla ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Kant'ın "eleştirel devrim"ine benzer biçimde, Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz üzerinden gerçekleştir-

32 Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2013, s. 19.

meye giriştikleri "materyalist devrim" de,[33] bilinçdışının aşkın-metafizik kullanımlarını ve işleyişlerini, içkin kullanımlarından ayırt etmek suretiyle yola koyulmuştur.[34]

Psikanalizin, toplumsal bastırma biçimlerini içsel-psişik bir bastırmanın yansımalarına indirgeyen mantığı şöyle çalışır: "...eğer yasaklanıyorsa, bunun nedeni arzulanıyor olmasıdır... Yasa bize şöyle söyler: Annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin. Ve biz uysal özneler, kendi kendimize şöyle deriz: *Öyleyse* benim istediğim *buydu*!"[35] Bu mantıktaki paralojizm ya da "hata", arzulamaya ya da bilinçdışı üretimin üzerine yapıştırılan bir kurguyu, "kendi öznelerini bu kurguya uygun niyetleri olmuş olduğuna inandırmak için yasaklaması"nda ortaya çıkar.[36] Arzulama-üretimine yönelik olarak, psikanalizin icra ettiği bu gayrimeşru sentezle birlikte, gösterge zincirlerinin bütününden çekip çıkarılan aşkın bir despotik gösterenin (fallus) nezdinde arzu mahkûm edilmiş, üretiminin her çizgisinde eksiklikle lehimlenmiş ve "hadım edilmiş" olur. Psikanaliz, böylece arzunun bilinçdışı üretimlerinin ve yatırımlarının toplumsal gerçekliği her düzeyde berhava etmeye ve yeniden yaratmaya muktedir devrimci işleyişinin yerine artık fantazmalar, ikame-nesneler ve düşlerden başka bir şey üretmeyen bir temsil tiyatrosunu geçirmek suretiyle, kendi keşfinin ortaya çıkardığı bütün potansiyeli Oedipus ideasıyla soğurur. Arzu, yasayla, eksiklikle ve gösterenle lehimlenip anne-baba-çocuktan müteşekkil ailesel bir "içeri"ye kapatıldığında, toplumsal uzamla, "dışarının kuvvetleriyle" kurmaya muktedir olduğu gerçek bir bağdan da mahrum bırakılmış olur.

33 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 106.

34 Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2007, s. 42-44.

35 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 157-158.

36 *A.g.e.*, s. 158.

Bir idea olarak Oedipus'un özneleşme süreçlerimiz içinde yeşermesinin, "tutması"nın, arzunun –eksikliği durmadan çoğaltacak biçimde yasağı arzular hale getirilerek– bastırılmasının, kısacası bilinçdışının Oedipalleştirilmesinin tek faili elbette psikanaliz değildir. Onun yaptığı, tarih boyunca arzuyu yargılamaya yönelik her tür toplumsal tertibata meşruiyetini sağlayacak olan "gerekçeli karar"ı kaleme alarak söz konusu süreci ("dava"yı) hızlandırmak ve kuvvetlendirmektir.[37] Arzuya "üretimden gelen" kuvvetini yeniden kazandırabilmek için yapılması gereken, Oedipus'a bir çözüm bulmak ya da onu anne ve babanın işlevlerini koruduğu bir "yapı"da (Lacan) içererek aşmak değil, arzulama-üretimini toplumsallığın üretimiyle hemzemin hale getirebilmek için bilinçdışını bütünüyle Oedipus'tan arındırmak, "inançları yürürlükten kaldırmak"tır.[38] Psikanalizi kendi özeleştiri noktasına götürebilmek, arzuya dair inşa edilen ideolojinin sağduyuda yerleşik hale getirdiği apaçıklıkları ("...eğer yasaklanıyorsa, bunun nedeni arzulanıyor olmasıdır", "ancak sahip olmadığın bir şeyi arzulayabilirsin"...) bütün işlevleriyle tespit edebilmek, bilinçdışını kendi üretici düzlemine yeniden iade etmekle tamamlanabilecektir.

* * *

Psikanalizin arzuya dair hatalı sentezlerini ve paralojizmlerini ortaya çıkarmaya yönelik bir eleştiri, arzunun kendiliğinden olumlayıcı ve üretken bir işleyişini garanti etmez. Deleuze ve Guattari, Spinoza'nın, arzunun varoluş ve ifade tarzlarını insan-özneye güdümlü olarak düşünmeme, arzuyu sonsuz karşılaşmalar ve etkileşimler boyunca birbirlerine

37 "Arzunun önüne çarpıcı ensest aynasının yerleştirilmesiyle (istediğin bu değil miydi?) arzu utandırılır, aptallaştırılır, çıkışı olmayan bir durum içine yerleştirilir, uygarlığın daha yüksek çıkarları adına 'kendisini' reddetmesi için kolayca ikna edilir." (*A.g.e.*, s. 165-166).

38 *A.g.e.*, s. 155.

bağlanan canlı-cansız bütün bedenlerin, duygulanımların, eylemlerin, fikirlerin "öbekleri" olarak kavrama tavrını yankılar tarzda, arzunun ancak birçok öğenin birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan makineler ("arzu-makineleri") halinde işlediğini öne sürmekle birlikte, bu makinelerin nasıl çalıştığına dair her durumda başvurulabilecek nihai bir el kitabının yazılabilmesinin mümkün olmadığını ima etmişlerdir. Spinoza'nın arzu etiği için geçerli olduğu gibi, Deleuze ve Guattari'nin ancak üretimi ve kurduğu bağlantıları boyunca varoluş kazanan ve işleyen arzu-makineleri de durumsal ve pragmatik bir etiğin açıklığına ve belirsizliğine tabidir. Tam da bu belirsizlik ve açıklık nedeniyle, arzu-makinelerinin ne zaman özgürleştirici olacağını ya da ne zaman faşizan bir yatırımın önünü açacağını önceden bilemeyiz. Arzunun her yersizyurtsuzlaştırılmasını, makineleri mevcut kodlardan serbestleştirecek her girişimi olumlamak, arzuya dair yeni bir aşkın metafizik konumda yakalanma riskini barındırır. Arzulama süreçlerine dair bu sefer olumlayıcı olan yeni bir metafizik konuma da savrulmamak için, Reich'ın faşizmi kavramaya çalışırken yaptığı uyarı akılda tutulmalıdır: Kitleler faşizm tarafından kandırılmamıştır; kitleler faşizmi arzulamıştır. Arzuya dair en kritik soru da bu noktada belirir: Arzu kendi bastırılmasını nasıl arzulayabilir? Arzunun bastırılması sorununu içsel-psişik bir mekanizma olmanın ötesinde, bütün politik ve toplumsal bağlantıları ve veçheleriyle nasıl kuşatabiliriz? Arzulama-üretiminin toplumsal tarihi, bir biçimde arzunun bastırılmasının farklı biçimlerinin, eksikliğin toplumsal düzlemde üretilmesinin, organize edilmesinin ve arzulama-üretimine yansıtılmasının tarihi olarak da düşünülebilir. Eksikliğin, tam da arzunun doğasından ya da temsilin imkânsızlığından türemeyip toplumsal olarak üretildiğine dair bir perspektif, bastırmanın da bir eksiklik, bir mahrumiyet probleminin dışında düşünülmesini gerek-

tirir. Sorun artık bastırılanın nasıl geri döndüğünü yorumlamak ya da hangi yüceltme mekanizmalarının dolaylı bir bastırma olarak işlediğini çözümlemek değil, belirli politik konjonktürlerde toplumsal makinelerin işleyişi uyarınca arzu makinelerinin nasıl özgürleştirici ya da baskıcı olabildiklerini takip edebilmek, başka deyişle bunların genel çalışma rejimini ortaya çıkarabilmektir. Deleuze ve Guattari bu genel çalışma rejimini "sentezler" olarak adlandıracaklardır.

Arzunun, üretimi boyunca ortaya çıkan yeğinlikleri işleme ve bu yolla gerçekliği kurma ve deneyimleme tarzları olarak tarif edilebilecek "sentezlerinin" ilki, Deleuze ve Guattari tarafından "üretimin bağlayıcı sentezi" olarak adlandırılır.[39] Üretime dışsal bir ürünün değil, bizatihi sürecin ya da "üretimin üretimi" olarak tarif edilebilecek olan bu ilk sentezin dilsel kipi "ve" bağlacıdır: ... ve ... ve ... ve ... "Ve" bağlacının içkin, olumlu ve kapsayıcı bir kullanımıyla, birbirine yabancı birçok parça (beden, eylem, ifade) molar bir bütünlüğün bileşenlerine dönüşmeden, kendi konumlarında lehimlenmeden ve dolayısıyla tekilliklerini yitirmeden, yeniden ve yeniden birbirine bağlanır, bir araya gelirler. Soyut gibi gözüken bu tarife rağmen, süreç, toplumsal ve siyasal varoluşumuzun her anında işler haldedir. Bağlayıcı sentezin içkin ve aşkın kullanımlarının neye benzeyebileceğini düşünebilmek için, toplumsal yaşamımızdaki sıradan bir ilişkilenme biçimini, "bakışma"yı ele alalım. Bir bakış nelere kadirdir? Hangi bakış, ne anlama gelir? Sanıldığının aksine, bir bakışın-bakışmanın, şifresi çözülmesi gereken anlamlarından önce ("Bakışların ne anlama geliyor?") kullanımları vardır; anlamlar sonradan elbette gözaltlarında çökelecekse de, kullanımlar anlamlara öncel (ve daha sonra onlara neden olacak biçimde) işlemektedir. Bir bakış, "anlayışlı" gözüktüğü zamanlarda bile karşısındakinin bakışını kesmeye, edil-

39 *A.g.e.*, s. 97-105.

ginleştirmeye, yargılamaya varabilir ve onun sadece önüne bakmasına neden olabilir ya da tersine, hiç beklenmedik biçimde sayısız başka bakış(may)ı da tetikleyebilir. Üretimin bağlayıcı sentezinin, "ve" bağlacının içkin ve kapsayıcı kullanımının en esaslı tanımını, aslında, Subcomandante Marcos'un *Zapatista Hikâyeleri*'nin "kahraman"larından Koca Antonio verir:

> "Bakmak ve savaşmak için nereye bakacağını ... bilmek yetmez" dedi, artık ayağa kalkmış olan Koca Antonio. "Aynı zamanda başka bakışları başlatmak, başka bakışları davet etmek ve başka bakışlarla da buluşmak gerekir. O bakışlar da başka bakışları başlatıp, başkalarını davet edip, başka bakışlarla buluşacaktır. O yüzden ötekine bakmak pek çok bakışı beraberinde getirir. İşte o bakışlar görürler, daha iyi olabilecek, içinde tüm farklı bakışlara, herkese, farklı olanlara, ötekilere bile yer olan bir dünyayı. Bakabilen, kendilerine bakabilen ve henüz gerçekleşmemiş tarihin yollarında yürüyenlere yer veren bir dünyayı."[40]

Bakışlar, göz alabildiğine çoğalıp birbirine bulaştıkça, ilk bakanın kim olduğu giderek önemsizleşmeye başlamakla kalmaz, bakan ve bakılan arasındaki ayrım da silinir. Bakışma, bir yandan konumlandığı bedenlerden ve gözlerden yersizyurtsuzlaşıp diğer yandan da verili duyguların ve bu duyguların sahibi olarak sabit "kişi"lerin ya da öznelerin temsilleri olmaktan kurtuldukça, bedenleri yüksek hızlarda kateden yeğin dönüşümler olarak duygulanımların bağlantı kayışlarına dönüşüp etkin bir özneleşme sürecini açık tutabilir. Bağlantıların üzerinde yalnızca yeni eylem tarzları, yeni silahlar icat edilmez, bunların yanında yeni hissetme devreleri, dünya ile yeni ilişkilenme tarzları da filiz verir. "He-

40 Subcomandante Marcos, *Zapatista Hikâyeleri*, çev. Çiğdem Dalay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2003, s. 166.

nüz gerçekleşmemiş" olanın çizgileri, bakışmaların aralarında belirmeye başlar. Yine de çoğu zaman hikâye sadece bundan ibaret değildir. Bağlantılar her an tekdüzeleşebilir; makineler, yeni bir parçayı eklemeye değil de dışlamaya yönelik çalışmaya başlayarak kendilerini rölantiye alabilir, işlevleri kararlaştırılmış mekanizmalara dönüşebilir. Üretici sentezin meşru, kapsayıcı ve içkin bir kullanımına, onun aşkın, gayrimeşru ve dışlayıcı bir kullanımı da eşlik etmeye başlamıştır. Bakışma zincirleri, kendilerinin de öngöremedikleri, bilinmedik istikametlere doğru açılmayı durdurup, tek bir istikamete yönelir. Bütün bakışlar, hareketin bir ilk nedeni ya da kökenini bulmak amacıyla gerisin geriye ilk bakanın (liderin, öncünün, peygamberin) kendinden emin ve kararlı gözlerini aramaya başlar, ondan kendilerine bir yön tayin etmesini ister. Makineler "hata" vermektedir: Arzunun, bakışmalar *boyunca* inşa edildiği unutulur ve bütün yeğinlik gerisin geriye o ilk bakışa yansıtılır; her şey, arzu, yöneldiği nesneden (o ilk bakıştan) türüyor ya da kaynağını alıyormuş gibi gerçekleşir. Bakışma zincirleri içinden bir bakış seçilerek, diğer bütün bakışların temsilcisi, göstereni haline gelir. Kendisini izleyen onlarca gözün karşısında, öncünün-önderin bakışı her bağlantıyı organize etmeye başlar. "Ve" artık, tekdüze bir bağlantılanmanın, kapatıcı bir ikiliğin ve bir temellük ilişkisinin terimine dönüşür: lider *ve* kitlesi, arzu *ve* nesnesi...

Bağlantıların üretimi sürecine onların kaydedilmeleri eşlik eder. Deleuze ve Guattari'nin "kaydetmenin ayırıcı sentezi" olarak tanımladıkları bu ikinci süreç, bağlantılar boyunca ortaya çıkan yeğinliklerin gönderim noktalarına doğru ayırt edilmesi ve dağıtılması işlemidir. Kaydetmenin de, kapsayıcı, olumlu ve göçebe (içkin) ile dışlayıcı, olumsuzlayıcı ve hiyerarşikleştirici (aşkın) iki ayrı ama birbirlerine eşlik eden kullanımı mevcuttur. Bağlantıların tasnifi ve kayde-

dilmesi, ayrıştırılan bağlantıların olumsuzlayıcı bir ikiliğin karşıt terimleri olarak birbirlerine dışsallaştırılması şeklinde gerçekleşeceği gibi, birbirlerine dönüşebilir, iç içe geçebilir konumların göçebe uzamında kapsayıcı biçimde de yürürlüğe sokulabilir. Kaydetmenin içkin kullanımında, bağlantıların gönderim noktaları arasındakileri ayrımlar-farklar, olumsuzlayıcı birer çelişki gibi işlemek yerine, "ayırıcı kalırken yine de ayrılmış terimleri kapsar", "*birini diğeri ile kısıtlamadan veya diğerini birinden dışlamadan onları tüm uzaklıkları boyunca* olumlar".[41] Mesafeler, sabit noktalar arasındaki sınırlar değil, iki yeğinlik durumu arasındaki geçişlerdir artık. Hiçbir bağlantının tek bir kerede, aynı tarzda ve tekanlamlı bir biçimde kaydedilmediği ve yeni permütasyonlara açık kaldığı bu içkin kullanımın dilsel kipi de "ya ... ya da ..."dır. Bakışlar, psikanalizin öngördüğü gibi sabit ve bütüncül kişiler olarak anne, baba ve çocuktan (ve onların toplumsal uzamdaki ikame-nesnelerinden) birine özgülenemez olur. Bakışların "ya ... ya da" kipiyle ayrıştırılıp kaydedildiği noktalar, her durumda birbirine dönüşebilir ve nihai bir tercih yapmaya gerek duyulmadan içinden geçilen yeğin durumlara karşılık gelir. Bir bakış aynı anda hem annenin hem çocuğun hem de babanın bakışı olabilir: "Anne *ya da* babayım *ve sonra* da çocuk."[42] Devrimci politika üzerinden örnekleyecek olursak, aynı kişi, mücadele boyunca, birini ya da diğerini tercih etme zorunluluğu duymadan, kritik kararları alacak bir merkez komite üyesi *ya da* onları yerine getirecek bir sempatizan *ya da* "kadro" olarak hareket edebilir. Örgüt ya da hareketin yayınının ulaştırıldığı bir köy kahvesinde damdan düşer gibi başlayan bir sosyalizm sohbetinde, "bilinç götüren" genç bir öğrenci, köyün yaşlılarının deneyimlerine kulak kabartabildiği ölçüde

41 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 107.

42 Artaud'dan aktaran Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 30.

aynı anda "bilinçlenen", "halktan öğrenen" biridir de; "öğrenen" ile "öğreten"in bakışları birbirinin içine geçmiştir. Bu zeminde, katedilen mesafeler boyunca farklı-türlü-oluşlara her zaman yer vardır. Kaydetmenin dışlayıcı, kısıtlayıcı ve aşkın kullanımı ise, bağlantıları kararlı tercihlere zorlar; global konumlar olarak anne *veya* baba *veya* çocuk'tan birini tercih etmemiz gerekir: "Anne burada başlıyor, şurası babanın ve şurası da senin. Yerinden ayrılma."[43] Devrimci politikanın alışılmış işleyişinde de böylesi dışlayıcı konumlandırmalar her zaman devrede olmuştur. Mücadelenin el yordamıyla, zanaatkârca ve esinlerle değil de profesyonel direktifler ya da örgüt kararları üzerinden biçimlendirildiği uğraklarda, kitle, sempatizan, kadro *veya* öncü olmaktan birini tercih etmeye zorlanılır. Artık bilinç götürecek olan ile bilinçlendirilecek olanın, kararları alacak olanlarla onları sorgulamadan uygulayacak olanların konumları tahsis edilmiş, kaydedilmiştir. Arzunun kurduğu bağlantılar, böylece kendisine ait olmayan seçimler ya da alternatiflerde (*ve ... veya*) kısıtırılmış olur.

Bağlayıcı ve kaydedici sentezleri tamamlayıcı nitelikteki işlem, arzunun bütün bu süreçleri boyunca ortaya çıkan fazlanın-artığın "tüketilme"sine karşılık gelen "tüketimin birleştirici (ya da tamamlayıcı) sentezi"dir. Üretim fazlasının harcanmaya başladığı, başka deyişle sorunun artık bir üretim ya da kaydetme bağlamından çıkıp bir harcama sorununa dönüştüğü bu uğrakta, sürecin bir çıktısı ya da kalıntısı olarak kayıt yüzeyi üzerinde, makinelerin "kenarında", özne(llik)ler belirir. Tüketimin, daha önceki sentezlerde olduğu gibi, içkin ve aşkın işleyişlerini birbirlerinden ayırt edebilmek, bizi kurucu bir özneye sarılmak ile yüzeysel bir şekilde özneyi reddetmek arasındaki ikili alternatifin de ötesine taşıyabilir. Tüketici sentezin aşkın ve gayrimeşru

43 *A.g.e.*, s. 106.

bir kullanımı, bedenlerin sürekli tabi oldukları yeğin duygulanımsal geçişleri, sınırları belirli tikel özne konumlarını tayin edecek ve verili duygu durumlarında çökelecek şekilde durdurur. Katettikleri bedenleri farklı-türlü-oluşlara, yeni duyumsama tarzlarına açabilmeye muktedir arzu akışları, tanımlı "karakter" yapılarında ve verili duygu biçimlerinde kesintiye uğratılır. Sürecin bir yan etkisi, kalıntısı olarak beliren özne, böylece kendisini sürecin faili olarak algılamaya başlar. Arzulama, *öznenin* iradi ve bilinçli bir deneyimine dönüşmüş olur. Artık arzunun sahibi olan, onu temellük eden, yorumlayan ve anlatan kurucu ve irade sahibi özneler sahneyi alır. Sabit özne konumları arasındaki tek etkileşim, bir özdeşleşme ve model alma biçiminde gerçekleşebilecektir. Bunun karşısında, tüketimin içkin ve kapsayıcı bir işleyişi boyunca ise, süreç, farklı kişiliklerin ve kendiliklerin sürekli katedilmesine imkân sağlayacak biçimde ucu açık kalır ve bu tek taraflı bir özdeşleşme ilişkisinden çok, her iki özne konumunun da karşılıklı olarak dönüştüğü bir oluş biçiminde gerçekleşir. Söz gelimi, günümüzde bir devrimin ya da isyanın lideri, Lenin'i kendine model aldığı, onunla özdeşleşebildiği ve ona sadık kalabildiği ölçüde değil, Lenin'in gerçekleştirdiği tarzda bir kesintiyi yürürlüğe sokabildiği, adını hiç anmasa bile yeni bir Lenin-oluş yaratabildiği ölçüde başarılı sayılabilir. Elbette Lenin-oluş, tarihte benzer kesintileri yaratabilmiş diğer siyasal figürleri, model alınacak önemli şahsiyetler olarak değil, çok özel yeğinlik ya da kudret dereceleri olarak yeniden katedebilmeyi de mümkün kılacaktır. Öznelliklerin göçebe, çokanlamlı, kapsayıcı beliriş tarzında, bütün kendilikleri katederek "herhangi biri ya da herkes olabilen" (bir siyah, kadın, transseksüel, Yahudi, Kürt...) göçebe özne, aşkın ve hatalı bir kendi üzerine dönüşle, aynı anda kendisini öteki öznelliklerden kesin ve özsel bir biçimde ayırmaya ve ken-

disini sürecin esas kurucusu ve faili olarak görmeye başlar. Burası, farklı öznelliklerin bir hiyerarşiye tabi tutulmaya başlandığı, "siyahlar"a karşı "beyazlar"ın, "kadın"a karşı "erkek"in, kısacası her türden ırkçı ve ayrımcı biçimin dolaşıma girdiği uğraktır. Sürecin durduğu, yeğinliklerin sabitlendiği bu uğrakta, arzunun tüketimi toplumsal düzlemde aşkın öznellik konumlarına yatırım biçiminde gerçekleşir. Böylece, üretim-karşıtı bir nesne ya da biçim (faşizan ya da gerici bir ideal, otoriter bir lider ve hatta devrimci gruplarda da ortaya çıkabilen öncüler, vb.) özdeşleşme mekanizmasını harekete geçiren, arzulama-üretiminin aşkın nedeni gibi işlev görmeye başlar.

O halde tüketimin içkin kullanımlarını ayırt edebilecek bir perspektif, her türlü arzu yatırımının bütün bir toplumsal sahayı ve tarihi doğrudan katedebildiğini, "sadece arzu ve toplumsallık"tan söz edilmesi gerektiğini, libidinal enerjinin ailede değil en başından bizatihi toplumsal uzamda tüketildiğini akılda tutmalıdır. Burada, şizoanalize düşen görev, libidinal tüketim analizinde, ne ebeveyn figürlerine sıkışıp kalmış Oedipal bir modeli arzunun toplumsal yatırım süreçlerine uygulamak, ne de toplumsal, tarihsel ve politik uzamda ebeveyn figürlerini ("öyleyse bu anne, öyleyse bu baba!"...) teşhis etmektir; bunun yerine, arzulama-üretimi ile toplumsal-üretimin hemzemin uzamında, bilinçdışının tüketici sentezlerinin nasıl baskıcı öznellik biçimleri yaratabildiğini, arzunun nasıl kendi üzerine dönüp kendisini bastırmaya yöneltilebileceğini, grup Oedipusları ve fantezileri aracılığıyla kendisini nasıl baskıcı ve gerici biçimlere yatırabilip iktidar mekanizmalarında tortulaşabileceğini takip edebilmek olmalıdır. İlerleyen bölümlerde, Türkiye'deki devrimci hareketler bağlamında daha etraflı tartışmaya çalışacağımız gibi, böylesi bir çaba, bilinç düzeyinde, ezilen sınıfların çıkarlarının tanımlanması, temsili ve korunması

bağlamında "devrimci" olan hareketlerin, aynı zamanda bilinçdışı düzeyde nasıl baskılayıcı iktidar biçimlerine yatırım yapabildiğini de anlamamızı sağlayacaktır. Arzulama-üretiminin aşkın kullanımlar aracılığıyla toplumsal uzamda nasıl kendine ait olmayan ölçütlere göre sentezlendiğini izleyebilecek bir perspektif, yalnızca Türkiye'de değil dünyanın birçok yerinde '60'lı yıllarla birlikte toplumsal uzamda kristalleşen ve mevcut iktidar biçimlerini kökünden dinamitlemeye ve "başka bir dünya"yı yaratmaya yönelik arzunun devrimci kuvvetinin, hangi süreçler boyunca yeni iktidar biçimlerinin doğmasına yol açacak tarzda katmanlaştığını ve kendi üzerine kıvrıldığını da ortaya koyabilecektir.

* * *

Aynı anda birey-özneden, Oedipal aileden, gösterenden ve yasa-eksiklik modelinden yersizyurtsuzlaştırılan arzulama-üretimi ve bilinçdışı, eşuzanımlı bir içkinlik sahası üzerinde, toplumsal ve politik uzama bağlanmaya müsait hale gelir. Arzunun, sadece psişik bir bastırılma sürecinden sonra ancak yansıtma ve yüceltme mekanizmalarıyla toplumsal olana yatırım yapabileceğine dair Freudcu tez geride bırakıldığında, onun kurmaya muktedir olduğu makinesel bağlantılar üzerinden, zaten en başından toplumsal ve tarihsel bir uzamı katedip doğrudan sentezleyebildiğini görebilecek bir perspektife yerleşebilmiş oluruz. Arzu bağlamında üretim, artık gerçeklikte eksik olanın imgeleme ya da temsil yoluyla varlığa getirilmesi; inançların, hezeyanların, fantezilerin, başka deyişle son kertede eksikliğin üretimi olmaktan çıkıp, bizatihi gerçekliğin üretimine dönüşmüştür. Kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan arzunun üretim ve yaratım gücü, artık psişik bir gerçekliğe değil, toplumsal bir gerçekliğe yönelik hale gelir:

> Arzu üretiyorsa, gerçeği üretir. Arzu üretkense, sadece gerçekliğin tarafında öyledir ve sadece gerçekliği üretir... Arzu her zaman nesnel varoluşun koşulları ile yakın temastadır; onları kucaklar ve takip eder; onlardan fazla yaşamaz, onlarla birlikte yer değiştirir... Bir yanda gerçekliğin toplumsal üretimi ve diğer yanda sadece fantezi olan arzulama-üretimi diye bir şey yoktur... Gerçekte *toplumsal üretim, yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimidir.* Toplumsal sahanın (ki arzunun tarihsel olarak belirlenmiş nesnesi odur) aracısız bir şekilde arzu tarafından katedildiğini ve libidonun herhangi bir vasıtaya ya da yüceltmeye, herhangi psişik bir müdahaleye, herhangi bir dönüşüme ihtiyaç duymadan üretici güçlere ve üretim ilişkilerine yatırım yaptığını söylüyoruz. *Başka bir şey değil, ama sadece arzu ve toplumsallık vardır.*[44]

Eksikliğin göstereni olmaktan bir üretim süreci olmaya doğru evrilen arzu deneyimi, toplumsal olana, onun siyasal düşünce ve sosyolojideki mevcut tanım ve anlamlarını da dönüştürerek bağlanır. Toplumsallığın üretimi, artık ne bir "sözleşme" aracılığıyla ortak bir iradenin tezahürü ne Hegel'de olduğu gibi öznelerin karşılıklı bir "tanıma" ile eriştiği bir uğrak (*Sittlichkeit*) ne de "parçaların" (kurumların, katmanların, sınıfların) uyum içinde eklemlenerek oluşturduğu ve hep aynı işlevi gören bir organizma ya da yapısal bütünlük olarak düşünülebilir hale gelir. Toplumsal uzam, sahip olduğu parçalar ya da bu parçaların birleşerek ("toplumsal yapı") gördüğü işlevden önce, yüzeyi boyunca kurulan bağlantılarla kavranmaya başladığında, kapalı bir mekanizma olmaktan çıkar ve bağlantılarının ve yeğinliğinin her artışı ve azalışında kendinden başka bir şeye dönüşmeye muktedir ve açık kalan bir içkinlik düzlemine dönüşür.

---

44 *A.g.e.*, s. 45-47.

Arzulama-üretimiyle birlikte düşünüldüğünde, toplumsallığın üretimi bir kolektif karar ve iradeye referans verme ya da yapısal bir model tanımlama suretiyle toplumsallığın anlamını her türlü sabitleme girişimine karşı bir kudret ve yaratım meselesi olarak karşımıza çıkar. Toplumsal uzam, içinde oluşan ilişkilerden önce var olamaz; onu boydan boya kateden çizgilerin, akışların devingen bir üretim ve kayıt yüzeyidir o. Öznelerin ya da yapıyı teşkil eden parçaların karşılıklı konumlarının ve etkileşimlerinin tanımlı olduğu organize bir toplumsallıktan, yeni karşılaşmalara, bağlantılara, rastlantılara, anlamlara, farklılaşmaya sürekli açık kalabilen dinamik bir süreç olarak toplumsallığa geçiştir söz konusu olan.

Sosyolojinin araştırma nesnesi olan toplum değil, saf devrimci politikanın sürekli yeniden yaratmaya koyulduğu, mevcut haliyle her zaman eksik ya da tamamlanmamış olan "halk"tır artık önümüzde duran. Bir üretim ve yaratım düzlemi olarak bu yeni halk kavrayışı, devrimci politikayı da bir temsil kapasitesi (sınıfın ya da halkın "gerçek" çıkarlarının tespiti ve temsili) olmanın ötesinde etkin bir yaratım ve deney(im)leme meselesi olarak arzunun ve duygulanımların düzleminde yeniden düşünmeye zorlar bizleri. Politika artık halkın temsil değil yaratım alanına dönüşür. Arzu, toplumsallığın üretimi sorunuyla bağlantılandırıldığı kavşakta, devrimci politikayı da mevcut anlamlarından kaçırır. Bilincin ve tanıma düzeylerinin altında, bizi dünyaya ve öteki bedenlere ekleyen, politikanın bilinçdışı bir düzeyi sürekli etkin haldedir. Politikayı, salt bilinç düzeyinde, çıkarların müzakeresi, çatışması, temsili ve gerçekleştirilmesine indirgeyen bir kavrayışın ötesinde; eyleme, duyumsama ve düşünme güçlerimizi bize yeniden kazandıran arzulama-üretimlerinin içkin bir deneyimi olarak düşünmeye müsait kılar böyle bir halk kavrayışı. Politikayı, uzman-

ların ya da profesyonellerin ötesinde "herkes"e ilişkin ve kuralları önceden verili olmayan aktif bir yaratım ve deneyim kılan şey de, bir irade, temsil, tanıma ve karar düzlemi olarak işleyen toplumsal bilincin yanında bir kudret sorunu olarak toplumsal bilinçdışının kurabileceği bağlantıların öngörülemezliğidir (bir toplumun neye muktedir olduğunu asla önceden bilemeyiz): Politika, dönüştürücü ve yaratıcı imkânını, beklenmedik olan karşısında hazırlıklı olmak gibi bir paradoksa batmış olmasından alır ve ancak bu paradoksu üstlenebilmesiyle geleceğe yönelik bir projeksiyon ya da açıklık olarak kendini kurgulayabilecektir. Halkın ve politikanın öngörülemez olana açıklığı, arzulama-makinelerinin yeni bağlantılar kurabilmesine imkân veren açıklığının ta kendisidir.

* * *

Arzuyu, sağduyuda ve düşünce tarihinde konumlandırıldığı şekliyle "sahip olma, "edinim", "eksiklik" ve "yasağın" terimlerine göre oluşturulmuş negatif problematikten kurtarıp bir üretim ve kudret sorunu olarak etik ve politikanın sahasına iade etmeye yönelik bu kuramsal dolambaçtan sonra, bölümün başında değindiğimiz, Türkiye'deki devrimci-sosyalistlerin keskinleşen devrimci mücadele uğruna arzularını ertelediklerine dair o yaygın kanaat, his ve izlenimlerin kendi başına politik olan sürecini daha derinlikli kavrayabilecek bir yere erişmiş olduk.

'60'ların ortalarından '70lerin sonlarına kadar uzanan siyasal mücadele süreci, yarattığı umutların, açtığı olanaklar evreninin yanında, kapanmamış bir parantez, nihayete ermemiş bir öykü olarak da anılır. Radikal bir toplumsal dönüşüm beklentisini diri tutan sayısız eylemin, olayın, deneyimin olabildiğince hızlı, kalabalık ve yoğun yaşandığı bu süreç, "geçip gitmiş bir kuyruklu yıldız gibi" bir "parlama"

ve "sönme" öyküsü olarak da kurgulanır.[45] Yalnızca bugünden bakıldığında değil, sürecin bütün hızı ve yoğunluğunun tam ortasında da devrimci militanların önemli bir kısmında bir yandan devrim olanağının canlılığında yoğun bir sevinç deneyimlenirken, diğer yandan bu olanağın yeterince iyi işlenemediğine dair keder verici bir şüphe yürürlükte kalmıştır. Sosyalistlerin gerek resmî geçmiş muhasebesi girişimlerinde, gerekse gayriresmî anlatılarında '60'lı ve '70'li yıllardaki mücadele süreciyle kurdukları ilişkide, Spinoza'nın aynı anda keder ve sevinçle duygulanmak olarak tarif ettiği bir "ruh kararsızlığı" ya da "ruh dalgalanması" ayırt edilebilir. Geçmiş deneyime ilişkin hem "iyi ki"leri hem de "keşke"leri aynı anda çınlatan bu ruh kararsızlığı, devrimci örgüt, hareket ve yapıların, arzunun işlenmesi sürecinde aynı anda hem insanların duygulanımlarını yeni bir hayatın imkânında modüle ederek onların kudretlerini arttıran bir arzu politikası, hem de bu duygulanımları nihai bir devrim ereğine ya da idealine bağlayarak düzenleyen, yorumlayan ve temsil etmeye soyunan kederli bir "yaşamdan feragat etme" politikasını yürürlüğe sokmalarından türemiştir.

Bir yandan yeni bir hayat tasavvuruyla yola çıkan, birçok yaratıcı deneyime omuz vererek yeni bir toplumsal hayatın şimdi ve burada da mümkün olabileceği varsayımına kitleler nezdinde geçerlilik kazandırma becerisi gösteren devrimci örgüt, hareket ve geleneklerin, diğer yandan söz konusu tasavvurun ancak hayatı yargılayan, hayattan feragat etmeyi talep eden bir mücadelenin ardından gerçekleştirilebileceği fikrini kolayca benimseyebilmelerini, "yaman bir çelişki" olarak işaretlemenin ötesine geçip hakkıyla kavrayabilmek için, takip eden bölümde, arzunun üretimi ile bastırılması arasındaki içkin ilişkiyi çözümlememize olanak sağ-

45 Işık Ergüden, "1970'li yıllar Türkiye'sinden bir silahlı propaganda deneyimi: MLSPB", *Birikim*, sayı 274, 2012, s. 90.

layan "sentezleri" kullanıma sokacağız. Bu sentezler aracılığıyla Türkiye toplumunun özsel bir şekilde muhafazakâr ya da ilerici bir karaktere sahip olduğuna dair sosyolojik bir kabulle kendini bağlamak yerine, bir kopuş anının açtığı belirsiz olanakların izini süreceğiz. Dolaylı da olsa, bu toplumun ilk kez kendinden başka bir şeye dönüşmeye muktedir olduğunu gösteren bir politikanın kuruculuğunu açığa çıkaran o devrimci düzeneklerin, aynı zamanda molar bir temsil siyaseti düzleminde kodladığı ve kendini bağladığı, "adadığı" her büyük toplumsal erek ve ideal üzerinden politik faaliyeti nasıl da bir iktidar sorununa ve kederli bir eksiklik deneyimine dönüştürmekten kurtulamadığına da işaret edeceğiz. Başka bir dünyanın imkânında kristalize olan kolektif arzunun, henüz sahip olunamayan bir nesnenin (siyasal iktidar) ve ilerideki bir erek ya da ideal olarak henüz burada olmayan büyük harfli bir Devrim'in nezdinde ölçülmeye başladıkça, nasıl da bu nesne ve erekten doğuyormuş ya da kendiliğinden ona yöneliyormuş gibi yorumlanmaya ve aşkın-hatalı bir tarzda temsil edilmeye başladığını ("Öyleyse senin istediğin buydu! Siyasal iktidar!") görmüş olacağız. Devrimci örgütlerin etrafında gelişen politik mücadele biçimlerini, hem yeni bir yaşamın imkânını diri tutma becerisiyle donatan hem de bu imkânı ketlemiş ya da bastırmış olmakla malul kılan dinamikleri, arzulamanın içkin ve aşkın kullanımlarının bir arada işleyişleri düzleminde ele almaya çalışacağız. Bu işleyişlerin geniş ölçekli bir haritası, bize Türkiye solunun arzu politikası hakkında bir kavrayış sağlayabilecektir.

Arzunun böylesi bir analizi, bize Türkiye solunun ilgili dönemiyle ilgili nihai bir yargılama yapma, solun Türkiye'de özgürlükçü mü yoksa baskılayıcı mı olduğuna dair nihai bir hüküm verme şansından da (iyi ki!) mahrum bırakabilecektir. Türkiye soluna dair kapsayıcılık iddiası taşıyan çoğu in-

celemede yapılmaya eğilimli olunduğu gibi, dönemin ya lekesiz bir umut çağı ya da renksiz ve kuru bir fedakârlık, feragat ve mahrumiyet evresi olarak kodlanmasının ötesine geçip, aynı süreç boyunca iki politik duygulanım ve deneyimin aynı anda yürürlükte kalabildiğini gösterebildiğimizde, bu deneyimlerin bugün yeni bir sol tahayyül için barındırdığı handikapları ya da sunduğu yaratıcı esinleri yeniden değerlendirme fırsatına sahip olabileceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE SOLUNUN ARZU POLİTİKASI

Türkiye solunun "problem yaratabilme" gücü

> Gerçek özgürlük, problemlerin ne olduğuna karar verebilme, onları kurabilme gücünde yatar.[1]

Türkiye'deki sol örgüt, hareket ve gelenekleri kavramaya dönük literatürde, bizi hem bu örgüt ve hareketlerin yaratılmasına katkı sundukları radikal toplumsal dönüşüm imkânını, hem de bu imkânın yeterince kullanılamayışını ve bunun sonucunda toplumda yükselen sol dalganın geriye çekilişini derinlikli olarak düşünebilmekten alıkoyacak iki ana yaklaşım saptanabilir. Giriş bölümünde de değindiğimiz yaklaşımlardan ilki, bir tarihçe ya da soyağacı çıkarma hedefiyle analitik bir tasnif uğraşıdır. 1920'lerde kurulan Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) ve daha sonra 1960'ların Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kendisinden sonra ayrışacak olan sosyalist hareketlere nasıl kaynaklık ettiği, memleketin

1 Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55.

Marksist üretim tarzları şemasına göre hangi tarihsel aşamada olduğuna dair bir tartışma aracılığıyla, bir Milli Demokratik Devrim ya da Sosyalist Devrim stratejisinden hangisinin benimsenmesi gerektiği üzerinden öğrenci hareketlerinde nasıl bir çatallanma yaşandığı, 12 Mart 1971 muhtırasının ardından 1974 affıyla yeniden bir canlanma sürecine giren sosyalist hareketlerin kendilerini uluslararası komünist hareketin hangi merkezlerine göre dizayn ettiği (Çin Halk Cumhuriyeti, Sovyetler Birliği, Arnavutluk Komünist Partisi) ve hangilerinin bu merkezlerin dışında bağımsız bir politika yürütmeye çalıştığı gibi noktalar çevresinde örgüt, hareket ve gelenekleri tasnif etmeye girişen böylesi bir çaba, kavramaya çalıştığı yapılar hakkında, onların kendilerine dair sunduklarının ya da Marx'ın deyişiyle onların "kendileri için taşıdığı fikre dayanarak" hüküm geliştirmenin ötesinde yeni bir perspektif getirebilme gibi bir saiki çoğunlukla geri plana itmiştir. Çoğu zaman kuru bir tarihçilik çerçevesine hapsolmaktan kurtulamayan bu tasnifçi bakış, dönemin tartışmalarını ve bu tartışmalarda alınan pozisyonları kaydetmek ve özetlemekle yetinerek örgüt ve hareketlerin kendi niyetlerinin ötesinde yaratabildikleri toplumsal-siyasal etkiyi, içine yerleşebildikleri "olay"ı düşünmeye başlayamamıştır.

Literatürdeki ikinci eğilim ise, sol-sosyalist politikanın düşünsel-fikrî konumlarını ve ideolojik yönelimlerini açığa çıkarma ve yorumlama biçiminde tezahür etmiştir. Bu ikinci eğilimi barındıran çalışmalarda, tartışma çoğunlukla söz gelimi Türkiye solunun nasıl zayıf bir teorik düzeye sahip olduğu, ülkenin üretim tarzına ("geri kalmışlığına") dair yanlış ve aceleci tespitlere hapsolmasının (feodal ya da yarı-feodal), devrim stratejisini oluştururken solu nasıl ezilen kesimlerle değil de egemen bürokratik-aydın kesimlerle ittifaklar aramaya ittiği ve nihayet ülkenin egemen kurucu ideolojisi olarak Kemalist bir milliyetçilik ve modernleş-

me anlayışını aşamamakla nasıl malul kıldığı gibi hususlarda bir hüküm verme biçiminde gelişir. İdeolojik bir yetersizliği, tutarsızlığı ve olgunlaşmamışlığı ortaya çıkarmaya çalışan bu yorum ve hüküm verme sistematiğinin nasıl işlediğine birkaç örnek üzerinden bakılabilir. Söz konusu çalışmaların bir kısmı Türkiye solunun ne kadar "yerli ve milli" referanslarla hareket ettiğini gözler önüne sermeyi denemiştir. Örneğin Suavi Aydın, "Türkiye Solunda Özgücülük ve Milliyetçilik" adlı makalesini, Türkiye solunun "evrensel sol ilke ve programların dışında, yerelci arayışlar içine girmesinin", "yerel farklılık ve özgüllükler" üzerinden geliştirdiği siyasetin onun nasıl milliyetçiliğe savrulmasına yol açtığını göstermeye hasreder.[2] Bu yoruma göre, Türkiye'deki sol siyaset, Türkiye toplumunun ve tarihinin "farklılığına" ve "benzersizliğine" yaptığı vurguyla dünyayı "üretim ilişkileri" ve "sınıf" kategorileriyle açıklayan ve buna uygun bir siyaset biçimi geliştiren "evrensel sol" çerçeveye tam anlamıyla dahil olamamıştır.[3] Geçerli olup olmaması bir yana, solun "eklektik algı"sına işaret eden bu tespitteki örtük varsayım,[4] "yanlış" ideolojik ve düşünsel konumlardan hareket etmenin, Türkiye solunu ezilen sınıfların çıkarlarını temsil edebilmekten alıkoyan bir politik çerçeveye ve yanlış stratejilere savurduğudur: "... Türkiye'deki sol siyasetin genelde sınıf siyaseti değil, bir tür Jakobenizm olarak 'toplumu dönüştürme' iddiası taşıyan bir siyaset şeklinde biçimlenmesi..."[5] Bu tespite göre, Türkiye'deki sol mücadeleyi daha baştan sakatlayan taraf, her şeyden önce radikal bir toplumsal dönüşüm talebiyle yola çıkan sol kadroların, pratik düzlemde yaratabildikleri kitlesel ve siyasal etkiye rağmen, fikirsel bazda ye-

2 Suavi Aydın, "Türkiye Solunda Özgücülük ve Milliyetçilik", s. 543.

3 A.g.m., s. 544.

4 A.g.m., s. 575.

5 A.g.m., s. 575.

terince köklü bir kopuşu gerçekleştirememiş, ülkedeki hâkim ve kurucu siyasal tezlerle yeterince hesaplaşamamış olmasıdır. Benzer ve oldukça yaygın bu varsayım, Murat Belge'nin Türkiye solu okumasında da kendini güçlü bir şekilde hissettirir. Aydın'ın tespitleriyle uyumlu bir biçimde, Belge de, solun, kitlelerin gündelik hayatlarına gerçek anlamda nüfuz edemeyişini, potansiyelinin baştan "yetersiz" kalışını ve nihayet "kaçınılmaz" olarak politik bir yenilgi ve "trajediye" saplanışını, onun ideolojik-düşünsel yetersizliğine, hatalı ve yetersiz analizlerle yola çıkmasına bağlamaya eğilimlidir.[6] Belge'ye göre, sosyalist gençlerin, bütün cesaretlerine ve eylemselliklerine rağmen, hatırı sayılır bir sınıf deneyimi biriktirmiş olan "ülkeye, kitlelerin bakış açısından yaklaşan bir Marksist analiz"leri yoktur; radikal bir toplumsal dönüşüm imkânının kullanılamayışının belirleyici nedeni, sosyalistlerin, "ne olduğunu gerçekten *bilmeden*, bir şeyleri değiştirmeye kararlı" oluşlarında aranmalıdır.[7] Bu akıl yürütmenin önvarsayımı; eksik, ham ve yüzeysel bir bilgi ve bilinçle girişilen politik mücadelenin gerçek anlamda dönüştürücü bir etki yaratamayacağı ve nihayetinde yenilmeye baştan mahkûm olacağıdır: Nesnel düzlemde, bir toplumsal formasyonun üretim tarzına ve sınıfsal ilişkilerine dair hatalı bir analiz, öznellik düzleminde ifadesini yanlış politik tercihler ve stratejik yönelimler biçiminde bulacaktır.

Bütün bu yorumlama mantığı ve sistematiğinin sorgulanması gereken ilk varsayımı, bir politik hareket ve mücadeleyi, onun salt fikriyatına odaklanarak düşünmeye çalışması ve hareketi, eylemi, pratiği (ifade), düşüncenin ve fikrin

6 Bkz. Ahmet Samim, "The Tragedy of the Turkish Left", *New Left Review*, sayı 126, s. 62. Söz konusu makaleyi 12 Eylül askerî darbesinin hemen ertesinde yayımlayan Belge, muhtemelen darbe koşullarının etkisiyle, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sıkı bir muhalifi olan ve 1910 yılında siyasi bir cinayete kurban giden gazeteci Ahmet Samim'in ismini kullanmayı tercih etmiştir.

7 A.g.m., s. 74. (Vurgu bana aittir.)

(içerik) ikincil bir yansımasına, edilgin bir uygulamasına indirgemesidir. Spinoza bölümünde değindiğimiz bir zihinbeden ve dolayısıyla fikir-eylem düalizmine sıkı sıkıya bağlı kalan bu yorumlama mantığına göre, gerçekliğin zihinde doğru bir kavranışı ve temsili, onu köklü bir şekilde dönüştürecek eylemlerden önce gelmelidir. Kendi içinde tutarlı, homojen ve geçerli bir içeriğin ya da zihinsel tasarımın, eylem bazında doğru ifade biçimini bulacağı, haklı ve yeterince güçlü devrimci tespitlerin ve görüşlerin dönüştürücü etki yaratabilecek devrimci eylemleri beraberinde getireceği kabullenilmiş gibidir. Politikayı salt bilinç, irade, temsil ve fikir mefhumlarıyla belirlenmiş bir problematiğe hapseden bu kavrayış, ister devrimci bir dönüşüm talebiyle belirlensin, isterse de bir düzen kurma ve/veya düzeni muhafaza etme etkinliği olarak anlaşılsın, politik faaliyetin, ona yön verdiği düşünülen ideolojik varsayımların açığa çıkarılmasıyla kavranılabilecek bir şey olduğu kanaatindedir.[8] Pratik ya da eylem; bir analizin, ilkenin ve teorinin yol göstericiliği, '70'lerdeki devrimci militanların kullanmayı sevdiği ifadeyle proletarya biliminin "ışıklı yolu" altında, bir görüşün hayata geçirilmesine yönelik bir uygulama gibi düşünülür. İlke, strateji ve taktik mefhumlarının önem sıralamasına yönelik o bilindik Leninist şema bile, her ne kadar Lenin'in politik pratiği bunun aksi yönde gelişse de, analizin, fikrin, bilincin politik pratik karşısındaki önceliğine dair fikir verici niteliktedir. Oysa çoğunlukla ıskalanan nokta, siyasal bir mücadeleyi ya da genel olarak bir siyasal alanı ortaya çıkaran şeyin,

8 Ulus Baker, Cumhuriyet'in siyasal fikriyatı üzerine düşünmeye çalıştığı kısa bir yazısına, bizim buradaki tartışmamızın da çıkış noktalarından birini teşkil eden oldukça yerinde bir uyarıyla başlar: "Öncelikle, siyasetin ideolojik motiflerin araştırılmasıyla kavranılabilecek bir insan faaliyeti türü olduğuna inanmadığımı söyleyerek başlamalıyım." Baker, "Genç Cumhuriyette İdeoloji ve Siyaset", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 210.

ilkelerin, teorinin ve bilincin belirleyiciliğinden çok olayların akışı, konjonktürün "fiilî an"ı ya da Spinozacı bir terimle ifade edecek olursak siyasal eylemciyi her daim belirleyen sonsuz karşılaşma ve etkileşimlerin olduğudur. Siyasal eylemci, analizleri, teoriyi ve ilkeleri uygulamaya geçirmeye çalışmaktan önce, fiilî anın kendisine açtığı fırsatları ve pratik amaçları sezerek ve değerlendirerek harekete geçer: "Siyasetin aktörü her zaman bulanık sudadır. Kaostan parçalar yakalamaya, umutların izlerini kovalamaya yeltenir, çoğu zaman başarısızlığa mahkûm olur."[9]

Türkiye'deki devrimci hareketin öncü kadrolarının bilhassa 1968-1971 aralığında en doğru başlangıç anını hesaplayamadığı ve 15-16 Haziran 1970'teki büyük işçi eylemlerinde en kitlesel ifadesini bulan sınıf hareketinin olgunlaşmasını ya da "milli demokratik cephe"nin oluşmasını beklemek gibi bir temkinliliği gösteremediğine dair bir "acilcilik" eleştirisi bu açıdan bir kez daha düşünülmelidir. Kuşkusuz Latin Amerika gerillacılığı ve fokoculuktan aldığı esinle kır ve şehirdeki hareket imkânını ve sahayı yeterince analiz etmeden girişilen silahlı eylemliliğin, sonuçları itibarıyla bizatihi devrimci hareketlerin kendi önderlerinin ölümlerine neden olacak biçimde hazin bir başarısızlıkla malul olduğu iddia edilebilir. Yine de her fiilî anın içkin bir "aciliyet" arz ettiği de akılda tutulmalıdır. Zira bir devrimin eşiğinde olduğunu düşünen her politik pratik, eldeki analizlerin verili bir duruma uygulanmasından fazlasına karşılık gelir; verili olanın ilişkiselliğinin eşsüremli düzenini uyumlu bir biçimde takip etmek yerine geleceğe doğru kaçışlara ve sıçramalara yeltenir. Tam da bu yüzden, acil ve acemi bir tarzda da olsa, yeninin yaratımına odaklanan her devrimci politika "varlığı önceler" ve mevcut toplumsal-siyasal "durum"un işaret

9 Ulus Baker, "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme", *Dolaylı Eylem*, der. Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 29-30.

ettiği başlama çizgisini ve zamanını ihlal eder.[10] Bu bağlamda, 1968-1971 arası Türkiye devrimci-sosyalist hareketi de "tarihselliğin" işaret ettiği başlama çizgisine ve doğru "aşamaya" riayet etmeden, "ortadan başlamıştır". Hareketin "öğrenci gençlik"ten "ordulara" doğru böylesi baş döndürücü bir hızla evrilebilmesi, girişilen silahlı eylemliliğin fiilî anın olanaklarını yeterince değerlendirip değerlendirememesinden bağımsız olarak, devrimci eylemin içkin doğası üzerinden yorumlanmalıdır.

12 Mart 1971 askerî muhtırasıyla biçimlenen siyasal konjonktürde, her ne kadar Türkiyeli devrimci-sosyalist hareketin öncü kadrolarının teorik mesaisinin önemli bir kısmı söz konusu konjonktürü Marksizmin yol göstericiliğiyle analiz etmeye (sınıfların devrimdeki pozisyonlarını tayin etmek), siyasal eylemi bu teori ile tam bir uyumluluk içinde şekillendirmeye (devrimin ideolojik ve politik önderliğini belirlemek) ve kendileri dışındaki devrimci hareketlerin "revizyonist sapmaları"nı teşhir etmeye hasredilmiş olsa da, 12 Mart arifesi ve ertesinde sergilenen ve trajik sonlarla neticelenen eylemsellik, bizatihi eylemin teoriden saptığının bir göstergesidir. '68'deki öğrenci hareketlerinin içinden çıkan dar grupların oluşturduğu silahlı mücadele örgütleri olarak hem THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu), hem THKP-C (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi), hem de TİKKO'nun (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu), önlerine koydukları ideolojik-politik hedefler bazında başarısızlığa uğradıkları elbette açıktır. Ne var ki Türkiye solu üzerine şekillenen literatürdeki düşünce mantığı, bu başarısızlığı ve yenilgiyi, bu örgütlerin belirli bir konjonktürde ortaya çıkan eylem olanaklarını ne ölçüde kullanabildiklerine göre değil, "doğru" teorik ve ideolojik başlangıçlar yapıp yapma-

10 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 203.

dıkları üzerinden ölçme yoluna gitmiş ve bu örgütlerin karşı karşıya kaldıkları trajik sonları, söz konusu yanlış başlangıçların zorunlu birer sonucu olarak değerlendirmeye eğilimli olmuştur. Bu yorum mantığında, ideolojik yanılgılarla politik yenilgiler arasında zorunlu bir ilişki tesis edilmiştir. Oysa söz konusu başarısızlıklar ya da yenilgiler, beklenileceğinin aksine, '70'ler boyunca kendilerini kerteriz alan hareketlere ilham kaynağı olabilmiştir. Öyleyse devrimci hareketlerin dönüştürücü etkisini ya da etkisizliğini kavrayabilmek açısından sorun, politik pratiği teorik-ideolojik çıkış noktalarına olan uzaklığında bir eksiklik olarak ölçmek değil, bu hareketlerin ideoloji düzeyinin altında yarattıkları kopuşları takip edebilmek olmalıdır. Devrimci-sosyalist hareketlerin aktive olduğu konjonktürlerde olup biten çoğu şey, çoğu zaman ideolojik bir bilinçlenme, örgütlenme ve tutarlılık zemininin altında, "ideoloji-öncesi kuvvet sahalarında",[11] arzulama-üretimi düzleminde gerçekleşir. Siyasal eylem öncelikle arzu ve duygulanımlar düzleminde yaratılan kesintilerle kendi kudretini açığa çıkarır. Ve duygulanımsal bir kopuş ya da kesinti, çoğu zaman ideolojinin ve bilincin terimlerine kaydolsa da, sınıfsal çıkarların düzlemiyle tam olarak çakışmadan gerçekleşebilir. Gerçekten de Türkiye tarihinin gördüğü en kalabalık işçi eylemlerinden 15-16 Haziran'daki yürüyüşe katılan işçilerin, salt sınıfsal çıkarlarına dair bir bilinçlenmeyle mi harekete geçtiği sorulmalıdır. Ya da böylesi bir bilinçlenme, hangi duygulanımsal kesintileri tetikleyebilmiştir? Bu eylemlere katılan THKP-C'nin kurucularından Bingöl Erdumlu, kendi çıkarımına rağmen, yakasına bir gül takan yaşlıca bir işçiye dair klasik "sınıf bilinci" yorumunu yeniden düşünmemizi sağlayacak bir anekdot aktarır:

11 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 216.

> Orada, [...] kısa boylu, tıknaz, çizsen bir işçiyi tam öyle çizersin, sağlam yapılı ama bize göre de yaşlı [bir adam]... Kirli paslı, fabrikadan tulumuyla çıkmış gelmiş tezgâhının başından, elini bile silememiş üstübüyle falan, temizleyememiş. Herhalde 50 yaşlarında bir işçiydi. Bıyıklı, esmer, Doğulu tipli bir adamdı. Birden fırlayıverdi. Hayatında ilk defa Bağdat Caddesi'ni görüyor da olabilir ya da bir defa çocuklarıyla geçmişse geçmiştir. Yani hiçbir zaman oradan yolu geçmeyecek birisi. Birden ok gibi fırladı adam, hayret içinde kaldık. Herkes de dikkatli, aman sağdan soldan bir şey olmasın diye, talan olmasın diye. Zaten yapan yok da dikkatliyiz etrafa, olursa uyaralım diye. Adam köşklerden birinin bahçesine daldı. Gözden de kaybettik, yürüyüş de akıyor. Sonra gene [yanımıza] geldi, yarenlik ediyoruz, burasına [yakasına] kırmızı bir gül takmış, tulumuna nasıl iliştirdiyse. Buraya takmış... Ama nasıl mutlu, nasıl gözleri parlıyor. O adamın talanı o işte. Oradan bir gül almış. Orada bir laf etti, çok güzel bir laftı. Tipik bir laftı ve onu orada etti, "Domuzdan bir kıl koparmak evladır" dedi. İşte o da bir sınıf bilinci.[12]

Erdumlu, bu sahneyi, işçinin "düşmanını" tanıdığı, "sınıfını bilip safa geldiği" yorumuna kapı aralayacak biçimde "sınıf bilincinin" bir göstergesi olarak tasvir etse de ("işte *o da* bir sınıf bilinci"),[13] işçinin "domuzdan kıl koparırken" deneyimlediği mutluluk ve sevincin salt bir bilinçlenme ya da öğrenme durumuyla açıklanamayan bir farklılık ya da fazlalık barındırdığını *da* sezmiş gibidir. Muhtemelen zengin bir fabrikatör ya da patrona ait olan köşkün bahçesinden bir gül koparıp tulumuna iliştirmek, tek başına, işçiyi kendi

12 Can Şafak, http://www.soldefter.com/2015/06/15/15-16-haziran-uzerine-thkp-c-kurucusu-bingol-erdumlu-ile-sozlu-tarih-kayitlari-can-safak/, 15 Haziran 2015, (son güncelleme tarihi 26.08.2019).

13 Vurgu bana aittir.

için sınıf olma mertebesine eriştiremeden, kendinde bir neşe ve mutluluğu tetikleyebilmekten ötesine geçiremeyebilecektir. Yakasına gül takan işçi, belki Erdumlu'nun örtük tavsiyesini dinleyip ("Ama ondan fazlasını yapmaması gerektiğini çok iyi bilen bir insan"), daha sonra, ona hem örgütlü sosyalistler hem de düzenin ideolojisi tarafından salık verilen konumun dışına bir daha çıkmayacak, "ondan fazlasını" yapmayacaktır. Belki de bu sahnedeki "bilinçlenme", bilinçlenmenin anlamını yeniden düşünmeye itmektedir bizi: Buradaki bilinçlenme süreci, tam olarak bilinçte doğru zihinsel tasarımlara ulaşma ya da kendi durumunun "upuygun fikri"ne erişme biçiminde değil, ama kendi etki edebilme gücünü arttıran karşılaşmaların sezgisiyle bir manevra alanını işlemenin ya da bir özgürlük ya da kudret derecesini tecrübe etmenin beraberinde getirdiği bir sevincin adı olarak düşünülmelidir. Bütün açıklığıyla tam olarak bilince çıkamamış bu kısa duygulanımsal kesintinin ya da sevincin kendisi bile, hem toplumsal kesimlere tayin edilmiş konumların ve rollerin dışına taşılabildiğine, hem de kendisine büyük harfli bir Devrim ereği dayatan planlı bir gelecekten de serbestleşilebildiğine dair bir parlama anıdır. Bu kesintide parlayan, belki de hiç erişilemeyecek olsa ve nasıl kurulacağı tam olarak bilinmese de, "başka bir dünya"nın imkânı ve arzusudur. Örgütlü devrimci-sosyalist hareketin, kendine rağmen başarısı ve ulaştığı problem yaratabilme kapasitesi, işçileri "kendi için sınıf" olarak örgütleyebilme performansından önce, her zaman tam olarak birbirine bağlayabilip hakkıyla takip edemese bile çoğu zaman el yordamıyla bulduğu eşiklerde, bu duygulanımsal kesintileri, bu kaçış çizgilerini tetikleyebilme becerisinde aranmalıdır.

Türkiye devrimci sosyalist hareketinin 1960'ların sonunda kendinden önceki yerli ve kitlesel bir modelin yokluğunda kendini var ederken ortaya çıkarabildiği hem mecazi hem

de başat anlamda "problem yaratabilme" gücü, örneğin *Yön* dergisinin çabasında olduğu gibi, doğrudan doğruya analitik ve düşünsel düzlemde Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal problemlerini tanıyabilmekten ve onu bütün nedensellik ilişkileriyle tanımlayabilmekten ileri gelmiyordu. Bir öğrenci hareketi olarak kendini var eden devrimci politika, Türkiye'nin siyasal düzeni içinde aksaklıklar, problemler ("toplumsal sorunlar") olarak tanımlanan ve nihai olarak mevcut olanın kademeli bir biçimde dönüştürülmesine dayalı olan "ihtiyaçlara" yanıtlar sunmakla kendini sınırlamamıştı. Türkiye'deki devrimci hareket, yerleştiği "olayın" içinde olabildiğince çok arzu akışının serbest kalmasını, olabildiğince çok bakışın rastlaşmasını ve sayısız elin birbirini tutmasını tetikleyebildiği ölçüde, gerçek anlamda problem yaratabilmeye başlamıştı. Marx, tarih içerisinde bir problemin hep kendi çözümüyle birlikte ortaya çıktığını ve kitlelerin ancak kendi çözebilecekleri problemleri önlerine koyabildiğini söylüyordu. Marx'ın tarihsel belirlenim fikrine yaptığı vurguyu bir kenara bırakırsak, bu varsayımdan hareketle, kitlelerin dünyayı kökten değiştirebileceklerine olan inançlarını kazandıkları ve her şeyin mümkün gözüktüğü olayların, aynı zamanda problemlerin yaratıldığı ve kendini birer problem olarak dayattıkları kritik eşikler olduğunu öne sürebiliriz. Öyleyse bir problemin belirişinin, politik bilincin içerisinde bulunduğu tarihsel koşulların ve toplumsal formasyonun özgüllüğünü çözümleyebilme ve öznel düzlemde de buna uygun tasarımlar geliştirebilme (siyasal ideolojiyi oluşturma) kapasitesinden çok, bilincin temsil kabiliyetini her zaman aşmaya muktedir biçimde kopuş anının açtığı ufukta siyasal eylemcinin öngörülemez olanı aktif bir biçimde deneyimlemesine, bu anın eşiğinde parlayan dönüşüm olanaklarını "sınıfsız, sömürüsüz, yeni bir yaşam" doğrultusunda edimselleştirebilmesine ve pratik fırsatları kulla-

nabilmesine dair bir mesele olduğunu akılda tutmalıyız. (Bir problemin tarih içerisinde kendi çözümüyle birlikte belirmesinin, onun çözümünün gerçekleşebileceğine dair bir teminatı beraberinde getiremeyecek olması, başka deyişle, politikanın "açıklığı" da kaynağını buradan alır.)

Türkiye solunun siyasal ve stratejik hatalarını ve nihayetinde kitlesel ve sınıfsal temelde önüne koyduğu hedefleri gerçekleştiremeyip kendi içine kapanmasını, ona yön ve şekil veren düşüncelerin "evrensel" bir sol çerçeveden ve standarttan ne kadar uzak olduğunu açığa çıkararak kavramaya yönelik bir çaba, söz konusu yorum ve tespitlerin geçerliliğinden bağımsız olarak, devrimci politikanın problem yaratabilme yeteneği ya da yeteneksizliğini bir fikriyat meselesi olarak düşünmenin ötesine geçemeyeceği için bizce eksik kalacaktır. Türkiye solunun, bilhassa 1960'ların ortalarından 12 Mart'a kadar olan süreçte milli bir burjuva devriminin önceliği fikri üzerinden Kemalist bir modernleşme ve kalkınma projesine fazlasıyla hayırhah yaklaştığı (bu noktada *Yön* dergisi çevresinde gelişen "kapitalist olmayan yol" tartışmalarının etkisi de işaret edilmelidir) ve siyasal elitler arasındaki iktidar mücadelelerine gereğinden çok bel bağladığının, hem 12 Mart'ın hemen ertesi ve '70'ler boyunca hem de 12 Eylül'ün ardından bizatihi sol örgüt ve geleneklerin önemli bir kısmının halihazırda geliştirmeye başladığı bir eleştiri olduğunu ve bu bağlamda Türkiye soluna yönelik Kemalizmi aşamamış olma eleştirisinin esasında yeni bir şey söylemek anlamına gelmediğini de vurgulamak önemlidir. Sol figürlerin bu özeleştiri çabaları ve bugünden geriye bakarak girıştikleri değerlendirmelerde, söz konusu yorumlama ve açıklama literatürünün çoğu zaman es geçtiği bir nüans belirir: Öğrenci hareketlerinde ve daha sonra bağımsız devrimci örgütlenmelerde aktif biçimde yer almış çoğu tanığın aktarımında, devrimci bir yurtseverlik biçiminde ve an-

tiemperyalizm bağlamında tanımlanmış olsa da, milliyetçiliğin, "o günlerde" kendileri için kötü bir şey olabileceğine, solun enternasyonal-sınıfsal değerlerine aykırılık teşkil edebileceğine dair bir bilincin oluşmadığı kabulü dile getirilir. Milliyetçiliğin, çoğu örgütün ve geleneğin düşünsel ufkunda bir problem olarak belirmediğine yönelik bu ikrarda, problemi tanımlayabilecek ve çözebilecek fikrî ve teorik olgunluğa erişememiş olduklarına dair bir gerekçeden fazlası ifade ediliyor gibidir: Bir fiilî an olarak '68'in ve bir devrim ihtimalinin "somut durum"unun açtığı pratik fırsatlar ve siyasal iktidarı devralma hesaplarının öngörülemez oyunu, antiemperyalist ulusal kurtuluş mücadelelerinin ortaya çıkardığı ilhamlarla hareket eden bir öğrenci gençliği, milliyetçiliğin kullanımının uzun erimde yaratacağı savrulma ve sapmaları fikrî düzeyde tanımlayabilmekten alıkoymuştur.

Her olay, verili bir tarihsel durumun belirleyiciliğinden kaçsa, hesaplanabilir koşul ve nedenlerin dolaysız bir çıktısı olmasa ve zamanı "çığırından çıkarsa da", belirdiği tarihsel koşulların izlerini taşıyacaktır; aksi halde, aktif bir deney(im)leme olarak her devrimci politik pratik de, belirlenimsiz ve "havada kalmaya" mahkûm olacaktır. Antiemperyalizmin, sömürgecilik karşıtı ulusal kurtuluş mücadelelerinin ve Vietnam Savaşı'nın dünya çapında yarattığı etki düşünüldüğünde, devrimci bir yurtseverlik çerçevesinde anlam kazanan milliyetçilik fikrinin, maddi bir kuvvet olarak etkinleştiği ve somut durumun pratik fırsatları açısından önemli bir kullanım alanı bulduğu ayırt edilebildiğinde (ki burada anlamın, bir temsil değil hep bir kullanım sorunu olarak belirdiğini hatırlamak önemlidir), zamanından önce geliştirilmesi beklenen bir milliyetçilik eleştirisinin neden Türkiye solunun tartışma kataloğunda teorik bir problem olarak belirmediği daha rahat anlaşılabilir. Bir kopuş anının belirsizliğinde hareket eden devrimci politika,

içerisinde yer aldığı aktif-olumlayıcı ve reaktif-olumsuzlayıcı kuvvetlerin karşılıklı oyununun nihai bir tanımına teorik bir çözümleme yoluyla çoğu zaman ulaşamaz; birer dönüşüm kapasitesi de barındıran bu kuvvetler oyununu ancak duyumsama yoluyla algılayabilir. Bir "fiilî anın" ya da olayın problematikleştirici düzlemine yerleşebilen devrimci grupların becerisi, kendi "önlerine koymadıkları" problemlere nihai çözümle(mele)r üretebilmelerinde ölçülebilir değildir. İçinde bulunulan toplumsal gerçekliğin problematize edilmesi, toplumsal-siyasal olgular ve ilişkilerin bilinç ve fikir düzeyinde bütün işleyiş mekanizmalarıyla bir kerede çözümlenebilmesine dair bir aydınlanma anını çoğu zaman yaratmaz. Olaya yerleşebilen devrimci hareketler, Türkiye solunun Kemalizm ve milliyetçilikle ilişkisinde geçerli olduğu gibi, çoğu zaman keşfetmeleri gereken şeyi unutmaları gereken bir dilde ifade etme paradoksuyla malul olurlar.

Bir fiilî anın açtığı belirsiz toplumsal dönüşüm olanaklarını bütünüyle işlenememiş, tarihin bakış açısından aslında "hiçbir şey değişmemiş" ya da devrime "ihanet edilmiş" gibi gözükse de, dünya ile ilişkilenmeye dair, bilinç düzeyinde tanımlanamayan ("Başka bir dünya mümkün!" sloganının tanımlanabilir ve belirlenmiş bir içeriğe sahip olduğunu kim öne sürebilir?) yeni algılamalar, sezgiler ve pratik yordamlar bir kez belirmiştir. Bütün bunlar hâlâ eskinin fikirlerine, düşünsel kalıplarına ve çözümlemelerine bağlı kalsa, yeninin yaratımı unutulması gerekenin çerçevesinde dile gelme gibi bir paradoksa batmış olsa da, fiilî anın dönüştürmeye muktedir olduğu kuvvetler oyununda, yeni fikirler birer eylem olarak halihazırda kendilerini dolaşıma sokmuş, mevcut anlamları yersizyurtsuzlaştırmış ve yeni kullanımlara açmıştır. Dünya ile kurulan ilişkinin tek biçiminin bir anlamlama ve daha da ötesi kavrama biçiminde tezahür etmiyor olması bir yana, yeni anlamların, yeni duyumsama, eyle-

me ve var olma biçimlerinin ortaya çıkması, yeni kavramların, çözümlemelerin ve temsillerin üretiminin öncesinde bilinçdışı arzulama-üretimi düzleminde düşünülmelidir. Bedenler, derli toplu açıklama modelleri ve tahlillerden önce, arzu makineleri boyunca kurulan bağlantılarda ortaya çıkan ve tam olarak bilincine varılmayan duygulanımsal yeğinliklere tabi olurlar. Devrimci bir politika da, her ne kadar çoğu devrimci militan aksine kanaat getirmiş olsa da, onların kendi hakkındaki bilinçlerinden farklı olarak, önce dünyayı tanımlanabilir kılmak, açıklayabilmek, temsile getirmek ve sonra da onu köklü bir şekilde dönüştürmek gibi bir sıralamaya çoğunlukla riayet etmez. Devrimci gruplar, seslendikleri kitlelerde yeni duygulanımları tetiklemeden kendilerini bir hareket olarak dolaşıma sokamazlar. Devrimci fikirlerin kitleleri sarıp maddi birer güç haline gelmesi, onların "doğruluklarından" ve açıklayıcılıklarından önce, bedenleri yeni duyumsama ve eyleme biçimlerine (devrimci-oluş süreçlerine) açabildikleri ölçüde mümkün olabilir.

'60'ların sonlarına doğru en yeğin eşiğine ulaşan öğrenci hareketlerinin hâlâ devletin resmî kuruluş paradigması olarak Kemalizmin düşünsel çerçevesini tam olarak terk edemediklerine dair bir tespit, ideolojik düzlemde geçerli olsa da, "devrimci gençliğe" ve hiçbir savaşı tam anlamıyla başlatamamış olan kurtuluş "ordularına" evrilen bu hareketlerin nasıl böylesine radikal bir etki ve ilham yaratabildiğini düşünebilmek açısından yetersiz kalacaktır. Keşfetmeye çalıştıkları şeyi unutmaları gereken bir bağlamda dile getirmiş ve temsil etmiş olsalar bile, '60'ların sonundaki öğrenci ve devrimci kuşağı kendinden önceki öğrenci hareketlerinden ayıran (bu ayrışma '70'lerde çok daha net çizgilere sahip oldu) ve yeni kılan dinamik, mevcut "devleti kurtarmak"tan yıkmaya doğru önemli bir sıçrama gerçekleştirmiş olmasıdır. 1960'ların sonunda öğrenci gençliğin önemli bir kısmını

kendi çatısı altında toplayan Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu ya da daha bilinen adıyla Dev-Genç'in son başkanı Ertuğrul Kürkçü, bu sıçramayı şöyle açıklar: "'68'de kritik bir kopma oldu bence. Gençlik hareketi resmî ideolojiden ve devlete taparlıktan kurtulmaya başladı... Dolaysız olarak düzene karşı bir nitelik kazandı öğrenci hareketi."[14] Cumhuriyetin gençliğe atfettiği ve 27 Mayıs askerî darbesiyle daha güçlü bir şekilde vurgulanmaya başlayan "devrimcilik" vasfının, devleti kurtarmak bağlamından sıyrılıp devleti yıkmak ereğinde devreye sokulması, söz konusu vasfın gerçek anlamını kazanmaya başladığını da gösteriyordu. Gençlik, devlet tarafından kendisine atfedilen rolü üstlenmeyi ilk kez denediğinde, devlet açısından ciddi bir problem teşkil etmeye başlamıştı. Başka deyişle, gençlik, kendisine yüklenen faillliğin ("rejimin bekçiliği") çerçevesinin dışına taşabildiğinde gerçek bir faillik imkânını yakalayabilmişti.[15] Yine de bu sıçrama ya da taşma, çoğu tanığın aktarımında ifade edildiği gibi,[16] ideolojik bir kopuş olarak bilinç(lenme) düzleminden önce hareketin bilinçdışı düzleminde ve somut eylemselliğin içinde, tam anlamıyla farkına varılmadan, fiilî olarak gerçekleşmişti.

Siyasal bir problem, ona dair üretilen kavramların, tespitlerin, analizlerin ve tarihsel varsayımların altında ve dışında, olayın ufkunda gelişir ve çoğu zaman "üzerine" düşünül-

---

14 Ertuğrul Kürkçü, *Pratiğin Aklı Teorinin Heyecanı*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 124-125.

15 Meltem Ahıska, "'Genç Olamayan Gençler' Üzerine Bir Deneme", *Defter*, sayı 37, 1999, s. 14.

16 Ertuğrul Kürkçü'nün tespitine benzer bir tespit de yine '68li gençlerden biri olan Fahri Aral'da bulunabilir: "Bütün bir Cumhuriyet dönemi boyunca hep rejimin bekçisi olarak görülen ve rejimin emanetçisi olan gençlik, artık –dolaylı da olsa–, rejime ve onun kurumlarına karşı bir muhalefet geliştirmekteydi. Bence bu nokta çok önemlidir. Bu bir bakıma resmî ideolojiden, egemen devlet ideolojisinden kopma sürecinin de başlangıcıydı." Alev Er, *Bir Uzun Yürüyüştü '68*, Afa Yayınları, İstanbul, 1988, s. 49.

mekten ziyade "içerisinde" düşünülen bir kuvvetler alanına karşılık gelir. Bir devrim imkânı olarak deneyimlenen bu siyasal problemin içinde, müthiş bir heves ve heyecanla girişilen her siyasal eylem ya da faaliyetin Türkiyeli genç devrimcilerin kendileri hakkındaki bilgilerini aşması gibi, eylemin içerisinde geliştirdikleri düşünme kapasiteleri de Türkiye'deki sınıfsal kompozisyon "üzerine" bilinçlerini aşmıştır. Düşünmeyi ya da bir siyasal aklı, ideolojik bir tutarlılıkta, gelişmişlikte, özgünlükte ve yenilikte arayan yorumun varsaydığının aksine, Türkiye devrimci hareketi 1960'ların sonunda yerleşebildiği problematik uzamda aynı anda hem eylem hem de düşünme kapasitesini farkında olmadan önemli ölçüde arttırabilmiştir. "Kavganın sıcağında" bütünüyle bilince çıkmış olmasa da, "eylem içinde düşünen" çoğu devrimci figür de Türkiye devrimci-sosyalist hareketinin siyasal pratiğindeki ve düşünme kapasitesindeki eşzamanlı sıçramanın ve 1971'de kendini dayatan kopuşun ideolojik ve söylemsel bir kopuşla çakışmadığını pekâlâ sezebilmiştir. Örneğin Kemalizmden arınamama eleştirisinin en fazla yöneltildiği örgütlerden biri olan Deniz Gezmiş'in Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu'nun silahlı gerilla mücadelesine (Nurhak'a) giden süreçte eylemselliğiyle nasıl artık Kemalizmin problematik çerçevesinin ötesine geçtiğini ve yeni bir kuvvetler *oyununa* açıldığını, söz konusu örgüt saflarında mücadele veren Gülay Ünüvar (Özdeş) isabetle vurgulamıştır:

> THKO henüz söyleminden kurtulamamıştır ama eylemiyle Kemalist ideolojiden kopma doğrultusunda adımlar atmaya başlamıştır. Nurhak'ın anlamı da buradadır... Nurhak, "Biz artık sizin seçtiğiniz alanda, sizin belirlediğiniz kurallara göre, sizin istediğiniz oyunu oynamayacağız" demektir.[17]

17 Akt. Ahmet Tuncer Sümer, *Adsız Kahramanlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 38.

Dolayısıyla, bu tespitte sözü edilen kopuş ve uzlaşmazlık, söz gelimi Kemalizmin sınıfsal karakterine dair yeni bir bilinçlenme ve öğrenme sürecinin ürünü olmaktan önce, mevcut siyasal düzenle bağların koparılabilmesini mümkün kılan yeni bir sezgi, algılama ve deneyim alanının açılması olarak anlaşılmalıdır; devletin de ilk kez restore edilmesi değil de yıkılması gereken bir düzenin baş hedefi olarak problematize edilişi, düşünsel bir çerçeveden önce "pratiğin aklı" içerisinde ve söz konusu deneyim alanında gerçekleşmiştir. Aynı biçimde, öğrenci hareketlerinin bu denli hızlı bir tarzda "illegaliteye geçiş"i ve radikalleşmesi de ideolojik bir kopuş ya da katı bir örgütsel mantığın gerilla literatüründen esinlenilmiş yarı-askerî biçiminden önce, yeni bir hayat algısının, kendisi de devrimci mücadeleye '70'lerde dahil olmuş Işık Ergüden'in ifadesiyle, "O günlerde ruhlara alttan alta sinmiş bir isyanın, umut dolu bir kıvılcımın, radikal bir uzlaşmazlığın pek de telaffuz edilemeyen ifadesi[dir], hayatın başka türlü yaşanabilirliğinin göstergesi[dir]."[18] "Telaffuz edilemeyen" ya da bilinç düzleminde derli toplu bir tanımının henüz yapılamadığı, ama tam da içerisinden eylemin inşa edildiği ve bir atmosfer, bir "ruh" olarak teneffüs edilen bu eşikte, Türkiye'de devrimci-sosyalist hareket belki de hiç olmadığı kadar problem yaratabilme gücüyle kendini donatabilmiştir.

Elbette Türkiyeli devrimci hareketlerin, takip ettiğimiz zaman dilimi itibarıyla, kendi önlerine koydukları problemleri fiilî olarak çözebildiklerini iddia ediyor değiliz. Söz gelimi '70'lerde kendi ardılı olan devrimci hareketleri düşünsel ve pratik düzeyde önemli ölçüde belirlediği açık olan THKP-C'nin lideri konumundaki Mahir Çayan'ın "politikleşmiş askerî savaş stratejisi"nin tam anlamıyla uygulanma şansı bulabildiğini, egemen sınıflar ve devleti bir arada tuttuğu düşünü-

18 Işık Ergüden, "Otobiyografik 70'ler: Bir İzin Peşinde...", *Defter*, sayı 38, 1999, s. 197.

len "suni denge"nin bozulabilir olduğunun kitlelere gösterilebildiğini, kitleleri peşinden sürükleyeceği düşünülen bir silahlı mücadele ya da "öncü savaşı"nın gerçek anlamda yürürlüğe sokulabildiğini öne sürmek pek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, 1970'lerin sonunda salt savunmacı bir "faşizme karşı mücadele" konseptine koşulların zorlamasıyla hapsolunduğunda da, devrimci hareketlerin kendi önlerine koymadıkları bir problemle baş etmeye çabalarken seslendikleri bedenlerin aralarındaki karşılaşmaları örgütleyebilme ve problem yaratabilme kapasitelerini iyiden iyiye aşındırdıkları ve hem bedenen hem de ruhen epey bir güçten düştükleri öne sürülebilir. Yine de bu noktada bir problemin somut bir durum içerisinde belirme ve kendini hissettirme tarzlarının, onun fiilî çözüm yollarına indirgenemez olduğunu, problemin virtüel ve içkin potansiyelinin, problematikleştirici gücünün, ona getirilen çözüm yolları içerisinde tam olarak tüketilemez olduğunu da akılda tutmamız gerekir. Bu anlamda, devletin kurtarılması değil de yıkılması gereken bir hedef olarak belirişinin, bu hedefi gerçekleştirmek için devreye sokulan stratejilerden ve bunların uygulanma tarzlarından bağımsız olarak, devrimci bir politik pratiği mümkün kılan kritik ve dönüştürücü bir etki yaratabildiğini ayırt edebilmek önemlidir. Yine aynı şekilde, feodal ya da yarı-feodal olduğu düşünülen bir formasyona sahip olduğuna dair saptamalardan hareket edilse bile, "halkın", bir "öncü savaşı" marifetiyle de olsa, harekete geçebileceği ve devletin önüne koyduğu resmî "devrimlere" hep edilgin bir şekilde uyarlanmaya mecbur bırakılan homojen ve çaresiz bir kitle olarak değil de, bizatihi kendini dönüştürerek, kendinden başka bir şeye dönüşerek kendi devrimini yapabilecek aktif bir kuvvet olarak tarif edilmeye başlanması da, halkın bu aksiyonerliği yürürlüğe sokmuş olup olmamasından bağımsız olarak, bir fiilî an olarak '68-'71'in problematikleştirici gücü ve etkisinin "gerçekli-

ğini" göz önünde bulundurmaya yeterlidir. Tekrara düşmek pahasına, söz konusu gücün, Türkiye toplumunun ve devletinin gerçek bir sınıfsal analizinden ve buna eşlik eden ideolojik bir bilinçlenme sürecinden önce,[19] bilinçdışı arzu üretimi ve yatırımları düzleminde, dünya ile ilişkilenmenin, dünyayı deneyimleme ve algılamanın yeni, yaratıcı ve olumlayıcı bir tarzında gerçekliğini kazandığını vurgulamakta fayda var. Olayın açtığı yarıkta, ayırdına varılamamış, üzerine yeterince düşünülememiş ve yeterince işlenememiş olarak kalmış olsa da devrimci mücadeleye esas ilhamlarını, hareket kabiliyetini ve "atılımını" kazandıran bu dinamik olmuştur:

> İşte bütün bunlar dünyadaki genel ortamla birleşince bizim sabırsızlığımız biraz anlaşılır hale geliyor. Ama daha çok, asıl büyük etken, o demin sözünü ettiğim olağanüstü bir şeylerin hazırlanmakta olduğu ve o hazırlığın içinde bulunmak gerektiği şeklindeki iç atılımımız, iç coşkumuzdur. İşte bunun sonucu Filistin'e gidilmiştir, bunun sonucu Türkiye'de Filistin benzeri örgütlenmelere gidilmiştir diye düşünüyorum.[20]

İdeolojinin altında olup bitenler ya da başka bir dünyayı arzulamak

Türkiye'de '60'ların ortalarından itibaren öğrenci hareketlerinin yükselişi ve daha sonra da müstakil devrimci hareket

19 '70'lerin sonunda Kurtuluş grubu içerisinde yer alan Sezai Sarıoğlu da, kendi kuşaklarını önemli ölçüde belirlemiş '68 hareketinin en önemli özelliklerinden birinin, "genel kabulü yıkmak" olduğunu işaret ettikten sonra, söz konusu dönüşümün salt düşünsel bir bilinçlenme süreci olmadığını destekler nitelikte şu tespiti yapıyor: Ona göre, '68 gençliği, "hem ham bir ilham, net bir fotoğraftan yoksun bir toplum tasavvuru, hem de eski bir denizde yeni bir ütopya adası için başkaldırmakla" karakterize olmuştur. Bkz. Sezai Sarıoğlu, "Fazla '68'iniz var mı?", *Birikim*, sayı 109, 1998, s. 56-57.

20 Hacı Tonak'tan aktaran Aydın Çubukçu, *Bizim '68*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2014, s. 106-107.

ve örgütlere doğru çatallanışı, siyasi tarih perspektifinden, 27 Mayıs 1960 darbesinin ve ardından gelen 1961 Anayasası'nın yarattığı göreli özgürlük ortamının bir sonucu olarak yorumlanır. Hiç şüphesiz 27 Mayıs askerî darbesini gerçekleştirenlerin gençliğe atfettiği politik işlevin güncelliği ve 1961 Anayasası'nın örgütlenme-ifade özgürlüğü alanını genişletmesiyle birlikte, sendikaların ve TİP gibi sosyalizmi, "toplumculuğu" savunan partilerin kurulması ve Meclis'te temsil şansı bulması, bilhassa üniversite öğrencilerinin politikleşmesine katkıda bulunmuştur. Söz konusu ortamın, başta öğrenciler ve entelektüeller olmak üzere toplumun farklı kesimlerinde, dünyada ve memlekette olup biteni kavramaya ve yorumlamaya, politik ve toplumsal sorunlara çareler üretmeye dair yoğun bir tartışma hamlesini tetiklediği, her türlü sözün, iddianın, talebin Cumhuriyet tarihinde eşine az rastlanır bir yoğunlukta dolaşıma girmesinde etkili olduğu aşikârdır.[21] Yine de sol hareket esas problematikleştirici gücünü '60'ların sonuna doğru, ortamın tanımlı çerçevesinin ve bu çerçevede tanımlanan problemlerin ötesine geçebilmesiyle ve kendi problemlerini yaratabilmesiyle kazanmıştır. 27 Mayıs sonrasının özgürlükçü ortamında şekillen-

21 Söz konusu tartışmaların önce Türkiye İşçi Partisi, daha sonraları ise Fikir Kulüpleri Federasyonu ve Dev-Genç'te yer alan öğrenci gençliğin siyasallaşmasındaki etkisi, bu tartışmaların teorik ve fikrî gelişmişlik düzeyinden ve içeriğinden bağımsız olarak düşünülmelidir. '60'lı yılların sonundan 12 Eylül dönemine kadar İbrahim Kaypakkaya'nın başlattığı hareket içinde yer alan Ali Taşyapan bu etkiyi Milli Demokratik Devrim-Sosyalist Devrim tartışması üzerinden şöyle tarif ediyor: "Bugünkü noktadan geriye dönüp baktığımızda her birimiz ilginç bir tespit üretiriz. Kimimiz MDD tezine, kimimiz sosyalist devrim tezine hak veririz. Bazılarımız birine hak verse bile geçmiş haliyle savunmaz, bir kısım unsurlarını hatalı görür. 'Amaan, havanda su dövülmüş' diyenler de çıkabilir. Kim nasıl değerlendirirse değerlendirsin, 69'un bu tartışması, sol yelpazedeki insanlar için bir teorik eğitim rolü oynadı. Yığınlarla sol görüşlü insan bu tartışmanın odağına çekildi, düşün dünyaları yeni kavram ve bilgi trafiğinin alanına dönüştü. İnsanlar günlerce tartıştı, tartışmaları dinledi, kitap, dergi okudu, bilgi dağarcığına yeni zenginlikler kattı." (*Kaypakkaya ile Birlikte*, Belge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 432).

meye başlamış olsalar da Türkiye'deki '68 hareketi ve bu hareketin etkisini '70'li yıllara taşımayı becerebilmiş olan devrimci gruplar, bu ortamın onlara tayin ettiği düzenin sorunlarına çare üretme ve devleti kurtarma "görevini", mevcut düzeni kökünden değiştirme ve devleti yıkmaya doğru kaydırmıştır. Sol muhalefet, artık mevcut düzenin koordinatları içinde belirlenmeyi bırakmış, başka bir dünya imkânının belirsiz ufkunda yeni dönüştürücü, "devrimci" anlamlar kazanmaya başlamış ve "konudan sapmıştır".

Bu sapmanın tarihsel zamanda az çok belirlenebilir bir başlangıcına ve sosyo-ekonomik koşullarına işaret edilebilse bile ('60'ların sonları), mücadeleye dahil olanlara olağanüstü bir şeylerin hazırlanmakta olduğuna dair kendilerinin de tam olarak tanımlayamadıkları bir sezgi kazandıran, kendini olanca aciliyetiyle dayatan "devrimci durum", verili tarihsel koşulların doğrudan bir ürünü olarak algılanamazdı. '60'ların sonu itibarıyla artık devrimci hareketlere dönüşmüş öğrenci hareketlerinin gündeminde olan devrim fikri, 27 Mayıs "ihtilali" ile birlikte yeniden dolaşıma giren çerçevesinden taşmış ve mevcut devletin ortadan kaldırılması gibi köklü ve radikal bir anlamı üstlenmiştir. Bu ise, özgürlükçü bir ortamın muhalif gençlere tayin ettiği politik yörüngeden sapıldığına karşılık gelir. Söz konusu devrimci sapma, bu nispeten çoğulcu politik ortamın mazur görebileceği çerçevenin "aşılmaya" ve koşulların belirleyiciliğinin dışına çıkılmaya çalışıldığına işaret eder. 12 Mart 1971 Muhtırası'nda imzası olan generallerden Memduh Tağmaç'ın, "Sosyal uyanış, ekonomik gelişmeyi aştı" ikazı ve tespiti bu açıdan boşuna değildir. Bu, bir anlamıyla tarihsel koşulların da dışına çıkma, şeylerin verili durumuna tahammül edememe, öngörülebilir nedensellik dizilerine kısa devre yaptırma arzusunun bir tezahürüdür. Bir sapma ya da kesintinin ancak geriye dönük tarihsel bir yorum ve açıklama çabasıyla başlan-

gıcının belirlenebildiği, o anın içerisinde yer alanlar için ise söz konusu sapma ve kesintinin "aniliğini", "olağanüstülüğünü", ele gelmezliğini koruduğu ve hiç de gelişimi tahmin edilebilecek aşamalı bir sürecin başlangıcı olarak deneyimlenmediği vurgulanmalıdır. Sürecin aktif tanıklarının aktarımlarda, çoğu zaman, ne zaman "devrimci oldukları"na ve o yoğun, hızlı hareketliliğe tam olarak ne zaman "kapıldıklarına" dair kesin bir an ve başlangıç belirlemekte zorlanmaları dahi, bir biçimiyle, "olay"ın ele gelmezliğinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Türkiye'deki devrimci örgüt, çevre ve hareketlere dair ideoloji problematiğiyle şekillenen bir analizin yanlışlar-doğrular çizelgesinin dışına çıkabilmek, bu hareketleri başka bir dünyanın imkânında ifadesini bulan bir var olma çabası ya da yaşamı fazlalaştırma arzusunu nasıl işledikleri üzerinden dinamik bir analize tabi tutabilmekle mümkün gözükmektedir. Sınıfsal çıkarların farkına varılamadığından, yanılsamalı bir biçimde temsil edildiklerinden ("ideolojik zaaflar") ve ihanete uğradıklarından söz edilebilse bile (bir "hain" ya da "revizyonist" saptamak işten bile değildir), arzunun aldatıldığından söz edilemez.[22] Çıkarların "yanlış" biçimlerde temsil edildiğini, dönemin sosyalist hareketlerinin ezilen sınıfların çıkarlarının sözcülüğünü yeterince üstlenemediklerini iddia etmek anlamlı olabilir, ama bu hareketlerin arzularında yanıldıklarını öne sürmek, yanlış arzuların peşinde koştuklarından bahsetmek anlamsızdır. Burada öncelikle önümüze koyduğumuz sorun, solun, adına konuştuğu sömürülenlerin çıkarlarını temsil ederken savrulduğu "ideolojik zaafları"ı tespit etmek değil, başka bir dünya imkânının ufkunda serbest kalan arzu akışlarının ideoloji düzleminin altındaki belirsiz izlerini takip edebilmektir.

22 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 342.

Ele aldığımız zaman dilimi boyunca başka bir dünya arzusunun Türkiye'nin toplumsal uzamında nasıl kristalize olduğunu ve ifade kazandığını izlemeye, 1960'ların Türkiye İşçi Partisi ile seslendiği kitleler arasında kurulan ilişki üzerine düşünerek başlayabiliriz. Öğrenci hareketlerinin, içinden yeşerdiği, daha sonraları kendi özerk patikalarını çizmeye çalışan çoğu sosyalist örgütün ve hareketin ilk nüvelerinin belli belirsiz ortaya çıktığı mecra olan TİP'in özgün taraflarından biri, muhatap aldığı toplumsal kesimlere yönelik oldukça samimi, hatta "senli benli" olarak tarif edilebilecek bir ifade tarzı geliştirebilmiş olmasıydı.[23] Parti, Türkiye toplumunun "sınıfsız, zümresiz, mütecanis bir kitle" olduğu varsayımını sorgulamaya yanaşmayan düzen partilerinin aksine, "tefeci-bezirgan, komprador burjuvazi" tarafından sömürüldüğünü düşündüğü toplumsal kesimlere, ayrı ayrı kendi adlarıyla hitap ediyor ("işçiler, ırgatlar, köylüler, zanaatkârlar, subaylar, memurlar, emekliler, Atatürkçü-toplumcu aydınlar, tüm emekçiler"), her kesimin sesini, sözünü, talebini, birbirlerini yankılayacak biçimde etkileşime sokan kolektif bir sözceleme/dillendirme düzeneği içine yerleşiyordu.[24] Politik söz, bütün naifliği ve tutarsızlığına rağmen bedenlere işlemeye başlıyor, dünyayı bilinebilir ve kavranılabilir kılma eşiğini aşıp ona doğrudan bir müdahale biçimi olmaya yönelik bir kuvvet kazanıyordu. Seslenilen kesimlerde ciddi bir değişim arzusu, "bir şeylerin olacağına" dair tam olarak ele gelmez ve bilinç düzeyinde algılanamaz olan sersemletici, tuhaf bir sevinç, heyecan, hayranlık ve neşe uyan-

23 "Demek ki kardeşler, dertlerimizin kaynağı, toprakların, madenlerin bankaların, ticaretin ve fabrikaların bir avuç sermayecinin tekelinde toplanmış olmasıdır. Emeğini değerlendirecek olan vasıtalar, araçlar senin elinde değil. Senin elinde yalnız emeğin var. Senin emeğini değerlendirecek vasıtalar bir avuç kapkaççının malı. Bundan dolayı sen hep bu bir avuç sermayecinin eline bakar durumdasın." (TİP, *Türkiye İşçi Partisi Seçim Bildirisi*, İstanbul, 1965, s. 28).

24 *Türkiye İşçi Partisi Seçim Bildirisi*, s. 3.

dırıyor ve böylece onları politikleştiriyordu. TİP'in efsanevi köylü üyesi Hamdi Doğan, Mehmet Ali Aybar'ın şahsında partinin seslenişinin kendisinde nasıl bir dönüşüm yarattığını şu samimi ifadelerle dile getiriyordu:

> Aybar'ı dinlediğim zaman karnım doyuyor, yüzüm gülüyor, mutlu oluyordum. İşte konuşma diye buna denir diye rahatlıyordum. Çünkü Aybar, benim içimdeki sesti, istekti. Bütün halkın kalbini okuyup, dertlerine parmak basıyordu. İşte lider dediğin böyle olur deyip onunla gurur duyuyordum. Yoksul halkın kurtuluşu bu partide olur diye inanıyor ve partime tapıyordum.[25]

TİP'in içine yerleştiği sözcelem düzeneğinin yüzeydeki *leitmotiv*ini elbette ezilen kesimlerin kendi çıkarlarının farkına varmaları, "sınıfını bilip safa gelmeleri" izleği oluşturuyor, söz konusu kesimlerde oluşan heyecan, onların kendi sömürülme koşullarına dair bilinçlenmelerinin bir sonucu olarak tasvir ediliyordu: "Ama artık ne yapsalar nafiledir, boştur. Gün ışıyor. Sen ak koyunlarla kara koyunu artık ayırt etmeğe başladın."[26] Burada bir politik hareketi yalnızca ideolojik tutarlılığıyla ölçmeye çalışan bir bakış, "işçiler", "ırgatlar" ile onların sömürücüleri konumundaki "milli bir burjuvazi"nin son tahlilde koruyuculuğunu üstlenecek olan "subaylar"ın hangi ortak sınıfsal çıkarlar zemininde bir araya getirilebileceğini haklı olarak sorgulayacak, partinin yanlış bir ittifak politikası üzerine yanlış bir strateji geliştirmiş olduğuna, bizatihi kendisinin "ak koyun ile kara koyunu" ayıramadığına dair haklı bir eleştiri getirebilecektir. Ne var ki, söz konusu bakış, TİP'in sözünün dolaşıma girme ve yayılma kapasitesinin öğrencilerde, işçilerde, köy-

25 Hamdi Doğan (Hamdoş), *Türkiye İşçi Partisi'ne Âşık Oldum*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 143.

26 *Türkiye İşçi Partisi Seçim Bildirisi*, s. 29.

lülerde, ırgatlarda yarattığı ve onların eyleme, düşünme ve algılama kuvvetlerini arttıran dönüştürücü etkinin, öncelikle bilinç ve ideoloji düzeyinin altında ortaya çıktığını, toplumun muhtelif kesimlerinden sayısız insanın birbirine ve sınıfsız-sömürüsüz yeni bir yaşamın belirsiz olanaklarına bağlayan kesintinin duygulanımlar düzeyinde meydana geldiğini ayırt edememekle malul olacaktır. Elbette söz konusu kesinti, sosyalizmin "emek", "sınıf çatışması" gibi başlıklarla şekillenen resmî terminolojisini, TİP'in başarıyla yerelleştirdiği bilinçlenme, aydınlanma diline tercüme edecektir. Kaldı ki, yukarıda alıntıladığımız TİP'in 1960'lardaki efsanevi köylü üyesi, ağasıyla birlikte sosyalist olan Antepli Hamdi Doğan'ın, herkesin bildiği ismiyle Hamdoş'un, kendine has diliyle 1965 seçimleri öncesindeki radyo konuşmasında, "Ben zannederdim ki ağam beni besliyor. Onun için boyun kırardım. Öğrendim ki ben ağamı beslermişim"[27] diye seslenirken açığa çıktığı gibi, işçilerin, köylülerin, marabaların "kulluk düzeni"nin bilincine varıp haklarını aramaya başlamaları da tamamen geçersiz bir varsayım değildir. Yine de meseleyi salt TİP'in ideolojik çıkışının özgünlüğü ve siyasal temsiliyet kabiliyeti üzerinden, başka deyişle siyasetin bilinçli çıkar yatırımları düzeyinde işleyen bilindik tarzıyla sınırlı bir biçimde kavramaya çalışsaydık, TİP'in duygulanımlar düzleminde yarattığı kesintiyi, doğrudan söyleyecek olursak Hamdoş'un bir kudret derecesi olarak deneyimlediği neşesini tam olarak algılayamayacak ya da salt kötü bir romantizmin göstergesi olarak es geçebilecektik.

TİP'in doğrudan seslendiği "emekçi kardeşler"i kâh dostuna düşmanına karşı tatlı tatlı uyaran kâh "günün ışıdığını" müjdeleyip ferahlatan dilinin, emekçi kardeşlerin çok ötesinde bir yankı bulabilmesi salt retorik bir performans ya da

27 Akt. Cem Mert Dallı, "Taşradan TİP Manzaraları", *Birikim*, sayı 316-317, 2015, s. 136.

hitabet gücüyle açıklanabilir mi? TİP'in sözünün yaratabildiği etki, Türkiye toplumunun sınıfsal gerçekliğini en doğru ve aslına uygun biçimde yansıtabilmesi, temsilcisi olduğu kesimlerin ahvalini layıkıyla izah edebilmesiyle mi alakalıdır sadece? Kuşkusuz her iki açıklamanın da geçerlilik payı vardır. TİP'in gerek radyo konuşmaları gerek seçim bildirileri gerekse de küçüklü büyüklü mitinglerinde benimsediği üslup, Hikmet Kıvılcımlı gibi istisnalar bir tarafa, sosyalist terminolojiyi memleket ahalisinin hâl diline tercüme edebilmesi açısından alabildiğine özgün kabul edilebilir; hatta TİP adına Yaşar Kemal ve Can Yücel gibi figürlerin yaptığı konuşmalarda politik anlatımın destansı motifler taşıdığını ve bu motiflerin sol adına ilk kez bu denli doğrudan muhatap alınan işçi ve köylülerin kulaklarının pasını silmeyi becerdiğini öne sürebiliriz. Türkiye'deki "kölelik düzeni"nin doğrudan tespit ve teşhir edilişi, bu tespit ve teşhirin parti toplantılarıyla sınırlı kalmayıp ısrarla kitlelere anlatılışı ve bu düzenin ortadan kaldırılmasının reçetesi olarak açık açık sosyalizmin işaret edilişi, ideolojik bir başarı ve yenilik olarak da kaydedilebilir. Yine de bu açıklamalar politik sözün kuvvet ve kıymetini, "üzerine" konuştuğunu varsaydığı gerçeklikle uyumlu olabilmesinden aldığını varsaydığı için eksik kalacaktır. Marksizmin bilindik nesnel-öznel ikiliğine ("nesnel üretici güçler ve üretim ilişkilerinden kaynaklı çelişkiler" ve bu ilişkilerin-çelişkilerin üstyapıdaki "öznel" tasarımları) bir biçimde bağlı kalan bu perspektif, politik sözün rezonansa soktuğu duygulanımların da başlı başına maddi ve nesnel kuvvetler olduklarını, fikirlerin de ancak eylem halinde ya da icra edildiklerinde birer maddi kuvvete dönüştüklerini ayırt edemeyecektir. Oysa çoğu zaman hamasi gelebilecek bir slogan ya da olguları basite indirgeyen kaba bir ajitasyon, sistematik bir izahat ya da analizden çok daha fazla "anlatılanın onların hikâyesi" olduğuna insanla-

rı ikna edip yeni algılama ve eyleme tarzları yaratabilir. Politik söz, ancak gerçeklik üzerine değil de her daim gerçekliğin içerisinde konuştuğunun sezgisiyle verili bir toplumsal uzamdaki güç ilişkilerine (mü)dahil olabilir. TİP ve ardından gelen irili ufaklı birçok sosyalist örgüt ve hareketin sözünün maddi bir kuvvet haline gelebilmesi, haklılığından önce Türkiye toplumunun mutat uyarım-yanıt ve anlamlama-duyumsama devrelerini, başka deyişle konsensüsünü bozabilmesi ve bu süreçte sosyalizme mesafeli duran sayısız insana "dokunabilmesiyle" mümkün olabilmiştir. Politik sözün ve vaadin maddi bir kuvvete dönüşüp halkı geleceğe açık kılabilmesi, mevcut siyasal-toplumsal koşulları en doğru biçimde analiz edebilmesinden önce çıkarları ortak gözükmeyen muhtelif toplumsal grupların bakışlarını (onu sömürdüğünü anlatan sosyalist ağasıyla birlikte "azap" Hamdoş'u) buluşturabilecek bir iletim kayışına dönüşebilmesiyle gerçekleşmişti. Bütün o sosyalist analizlerin, durum tahlillerinin altında, başka bir dünya arzusu çalışmaya başlamıştı.

Türkiye'de sosyalist solun en parlak zamanları olan '60'lı ve '70'li yılların ilk göze çarpan özelliklerinden biri, politik sözün maddi bir güce dönüştüğü oranda dolaşım hızını da arttırmasıydı. Sözün serbest kaldığı ilk mecralardan biri üniversitelerdi. Dersleri boykot eden, üniversitelerini işgal eden öğrenciler, sadece eğitim sistemine dair taleplerini netleştirmek ve okul idaresiyle iletişim kuracak işgal komitesini seçmek gibi pratik konulara dair değil, üniversiter işleyişin küçük bir parçasını teşkil ettiğini düşündükleri bütün bir toplumsal düzeni nasıl yıkabileceklerine dair bitmek bilmeyen tartışmalara girişiyor, saatler süren forumlar düzenliyorlardı. Hemen hemen her konunun sorgulanıp siyasallaştırıldığı ve bir tartışma vesilesi haline getirildiği bu atmosfer, 1968'te ODTÜ Mimarlık Bölümü öğrencisi Ali Artun'un güzel tasviriyle, "sürekli bir forum halinde yaşamak" biçiminde dene-

yimleniyordu.[28] Tartışmalar ve konuşmalar çoğu zaman klişelerle yüzeyselleşiyor, hiç de ilginç olmayan sözler ve (yeni yeni Türkçeye çevrilmeye başlanan Marksist külliyatın ikincil derlemelerinden tekrar tekrar yapılan) alıntılarla iletişimi tekdüzeleştiriyor gibi gözükse de, moleküler bir düzlemde, bir değişim arzusunu diri tutacak biçimde bedenleri birbirlerine bulaştıran, dünyayı ve toplumu kavramaya ve duyumsamaya yönelik verili soru ve yanıt devrelerini boşa düşüren ve olabildiğince çok "Peki ya sonra?" sorusunu dolaşıma sokan "yükseltici" bir etki yaratıyordu.[29] Forumlarda dile getirilen yeni fikirler ve kanaatler, bugünden geriye doğru bakıldığında çoğu zaman dünyayı kavramaya yönelik yeni bir bilginin tek taraflı aktarımı ya da hakikati keşfetmeye yönelik bir bilinçlenme ve aydınlanma anının tetikleyicileri olarak görülmüş ve tanımlanmış olsalar da, birer "arzu öbeği" olarak bilinç düzleminin altında farkına varılmayan bir salgın, bir bulaşma halinde yayılıyor ve bedenleri titreşime sokuyorlardı. Birbirlerine yabancı olan, farklı memleketler, toplumsal sınıfsal ve hikâyelerden gelen sayısız öğrenci, bu salgın boyunca ilk kez gerçek anlamda rastlaşabiliyor, birbirlerine "bulaşıyor" ve karşılıklı olarak dönüşüyor, oldukları halden başka bir şeye eviriliyorlardı. Forumların bir par-

28 Yalçın Bürkev (der.), *Odtü Tarih Diriniyor*, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 83.

29 Türkiye'deki öğrenci hareketleri, ideolojik-politik eksenleri açısından olmasa da, sözün yayılması noktasında Batı Avrupa'daki öğrenci isyanlarıyla ortaklaşıyordu. Batı'daki '68 öğrenci hareketinin önemli figürlerinden Daniel Cohn-Bendit, Jean Paul Sartre'a verdiği bir mülakatta daha olayların içindeyken bu yayılma sürecini şöyle ifade edecekti: "... Paris'te, söz birden serbest bırakıldığı için, her şeyden önce insanlar konuşmalı. Gerçi karışık, belirsiz, yüz kere söylendiği için çokluk ilginç olmayan şeyler diyorlar. Fakat bu, onlara, bütün bunları söyledikten sonra, 'Peki sonra?' sorusunu sormak fırsatı veriyor. Önemli olan budur: Mümkün olduğu kadar çok sayıda 'Peki sonra?' demeleri. Ancak bundan sonra program ve yapıdan söz edilebilir." (Akt. Ronald Fraser, *1968: İsyancı Bir Öğrenci Kuşağı*, çev. Kudret Emiroğlu, Belge Yayınları, İstanbul, 1988, s. 161).

çasını teşkil ettiği devrimci faaliyetin her türü, Dil-Tarih'teki ilk üniversite boykotu ve işgalinde bizzat yer alan Gün Zileli'nin ifadesiyle, "bir şenlik, bir neşe" yayıyordu.[30] Bütün o asık suratlı alıntılara ve "tez"lere rağmen, boykot ve işgaller "eğlenceli" bir oyun havasına bürünebiliyordu: "Sonra üniversitelerde boykotlar da başladı. Derslere girmiyor, okulu işgal etmiş bahçede oturuyor, sloganlar atıyor, afişler asıyorduk. Yani pek eğleniyorduk."[31] Afişleri hazırlamaktan forumun ve boykotun duyurusunu yapmaya kadar her eylem aynı zamanda ona dahil olanların birbirlerine olan mesafelerinin silindiği, işbölümünün ortadan kalktığı ve yaratıcılığın arttığı "zevkli bir oyun"du.[32] Bütün bu oyun boyunca öğrenciler birbirleriyle ve içerisinde bulundukları toplum ve dünya ile ilişkilenebilmenin yeni tarzlarını yaratmaya başlıyor ve kendilerine resmî ideolojinin atfettiği konum ve işlevlerden kaçmaya, "evi terk etme"ye girişiyorlardı.

'60'ların ortalarından itibaren öğrenci gençlikten muhtelif toplumsal gruplara doğru yayılan sol hareketin önemli bir diğer özelliği, en azından bir kimlik kazanmaya başlamadan önce, kendisine bütün mücadeleyi üstlenebilecek öncüler ya da liderler tayin etmeye yanaşmamasıydı. Hareket(liliğ)in bilhassa üniversite boykotları ve işgalleri biçiminde patlak veren ilk evresinde, üzerinde karara varılmış ve sayıları sınırlandırılmış sabit öncülerin varlığından çok, "öncülük işlevini" ve inisiyatifini farklı kişilerin üstlenebilmesine olanak veren bir "yayılmış öncülük" eğiliminin geçerli olduğu söylenebilir.[33] En azından kısıtlı bir süre ve ölçekte, öncülerin ira-

30 Gün Zileli, *Yarılma*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 263.

31 Aysel Sağır (der.), *Bizi Güneşe Çıkardılar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 26.

32 Bürkev (der.), *Odtü Tarih Direniyor*, s. 83.

33 Rodrigo Nunes, "Pack of Leaders: Thinking Organization and Spontaneity with Deleuze and Guattari", *Occupy A People Yet to Come*, Open Humanities Press, Londra, 2015, s. 106.

de gösterip karar almalarını bekleyen bir işleyişten çok, konsey ya da komite gibi öncülük işlevini nispeten yaygınlaştırmaya imkân veren araçlara rol atfetmeye dayalı bir işleyişin hâkim olduğu ifade edilmelidir. Türkiye'de '68'in ilk üniversite boykot ve işgalinin gerçekleştiği Dil-Tarih'teki İşgal Konseyi sözcüleri 17 Haziran 1968'te *Akşam* gazetesine verdikleri demeçlerinden birinde konseyin önemine vurgu yapmıştır: "Gençlik hareketinin lideri yoktur, Konsey vardır". Yine aynı günlerde Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde gerçekleşen işgalin sözcülerinden biri de hareketin tabana yayılmış karakterine dair şunları kaydetmiştir: "Hareketimizi hiçbir zaman bir cemiyete, bir birliğe mal etmiyoruz. Çünkü birlikler ve cemiyetler önceki hareketlerimizde çıkarları uğruna taleplerimizi sekteye uğrattılar."[34] Elbette diğerlerinden daha fazla söz ve inisiyatif alan, hitabeti kuvvetli ve "teori"ye hâkim gözüken birçok figür süreç içerisinde öne çıkacak ve daha sonra öğrenci liderliği konumuna yükselecekti. Yine de öncülüğün tek tek kişilerde henüz tam anlamıyla vücut bulmadığı ya da öncülerin henüz baskın olamadıkları bu evrede, köylere, fabrikalara, mahallelere hep beraber gidilmiş, forumlar, mitingler, işgaller hep birlikte örgütlenmişti.

Henüz ideolojik profili netleşmemiş, Türkiye'nin üretim tarzı ve buna uygun olarak benimsenmesi gereken iktidar-ittifak stratejileri üzerinden fraksiyonların keskin bir tarzda şekillenmemiş olduğu öğrenci hareketinin yayılma evresinde, kısıtlı da olsa muhtelif bedenler, ifadeler, eylemler, sözler, duygulanımlar bir araya gelebilmiş ve birbirlerine tutunabilmişlerdir. Arzunun, toplumsal uzamı, onun mevcut işleyişini sekteye uğratacak bir hızda katetmeye başladığı bu süreçte, bağlantılar, göreceli ve kısıtlı da olsa,[35] yeni bir top-

34 Akt. Doğan Hızlan, "Türkiye'de Gençlik Hareketleri", *Ne İstiyoruz?*, Rudi Dutschke, Altın Kitaplar, İstanbul, 1968, s. 215.

35 Göreceli; zira yaratılan makinesel bileşimler ve kolektif ifade düzenekleri içe-

lumsal kesimin kendi tekilliğini eritmeden harekete eklenmesine açık kalabilmiştir: öğrenciler *ve* işçiler *ve* köylüler *ve* memurlar *ve* aydınlar *ve*... Bir araya gelen farklı toplumsal gruplar, belirli bir ölçüde, henüz homojen bir politik bütünlüğün "bileşenleri" olarak işlev görmüyorlar; işçiler, öğrenciler, köylüler... kendi kısmi mücadelelerini, taleplerini, sözlerini bütüncül bir politik hedef ve çerçeveye kaydetmiyorlardı. Bağlantıların, ilişkilerin kapsayıcı ve çoğaltıcı ilerleyişi boyunca, arzu kesintiye uğramadan toplumsal uzamda yayılıyor, toplumsal makinenin mutat işleyişini bozmaya muktedir devrimci makinesel düzeneklerde kendini yeniden üretiyordu.

Her şeyi konuşma, tartışma, bıkmadan usanmadan anlatma iştiyakı, yalnızca öğrencilerin kendi aralarında ortaya çıkmamıştı. Büyük şehirlerde okuyan bir sürü genç, bazen bir toprak işgaline ya da bir tütün ya da fındık mitingine, bazen bir fabrika işgaline destek vermek, bazen de sadece ücra bir köydeki bir okura dergiyi ulaştırabilmek ve dergideki yazıları tartışabilmek için büyük bir heves ve inançla yollara düşüyor, yaşamı boyunca görmediği kadar köy ve köylü, fabrika ve işçi görüyor ve hep birlikte bir kudret ya da özgürlük derecesini deneyimlemenin önünü açıyordu:

> Ben 40-50 yaşlarında işçiler hatırlıyorum; ilişki kurduğumuz, propaganda yapmak için gittiğimiz zaman, o güne kadar hep gördüğü ve anlamadığı bir şeyi, bu hareket içerisinde keşfettiği zaman nasıl bir neşeye, nasıl bir sevince büründüğünü gördüm... Bu atmosferi kuranın yalnızca öğrenci hareketinin etkileri, onun duyguları olabildiğini düşünmem olanaksız. Bütün Türkiye bir cümbüş yaşıyor gibiydi.[36]

risinde Kürtler, kadınlar, Lgbti'ler gibi birçok toplumsal grup kendi tekillikleriyle yer bulmakta zorlanmıştır.

36 Kürkçü'den aktaran Çubukçu, *Bizim '68*, s. 65-66.

Söz konusu süreç ve pratik, öznelerinin bütün niyetlerine rağmen kendi üzerine bilincini aşıyor, nadiren de olsa "aydınlanmış" öğrenci gençlikten henüz kendi çıkarlarının farkında olmayan işçi ve köylülere *dışarıdan* bilinç götürmeye ve sosyalizmi öğretmeye yönelik tek taraflı bir hareket olarak işlemenin dışına taşabiliyordu. Kimi zaman köylere TİP'in propagandasını yapmak için giden öğrencilerin, Gün Zileli'nin aktardığı anekdotunda karşımıza çıktığı gibi bir köylüden "artı-değer üzerine kısa bir ders alıp Ankara'ya döndüğü" de olabiliyordu.[37] Ayrıca öğrencilerin köylere ve fabrikalara gittikleri gibi kendi seslerine yankı arayan, taleplerini duyurmak isteyen işçi, çiftçi ve köylüler de Ankara'ya geliyor, bir merkezi olduğunu düşündükleri Dev-Genç'i ve Dev-Genç'li öğrencileri bulmaya çalışıyorlardı:

> Ben kendi DEV-GENÇ ve SFK [Sosyalist Fikir Kulübü] başkanlığı dönemlerimden hatırlıyorum, çok fazla sayıda sendikalaşmak isteyen köylü ve işçi DEV-GENÇ nerede diye Ankara'ya geliyordu. DEV-GENÇ'in merkezini kimse bilmiyordu ki, DEV-GENÇ'in yeri yok zaten, her yerde ve hiçbir yerde... İşte üniversitelere gelip buluyorlardı. Mesela toprak işgal ediyordu Polatlı'daki köylüler, şimdi ne yapacağız diye başlarını ellerinin arasına aldıklarında, hele bir DEV-GENÇ'lilerle gidip konuşalım diyorlardı.[38]

En ufak gündelik sorunlarda dahi Dev-Genç bir çare kapısı olarak görülebiliyordu. Rize Pazarlı devrimcilerden Mustafa Korkmaz'ın, kitabına ismini de veren hoş anekdotunda anlattığı gibi, ilçeye kışlık erzakını almak için inen bir köylü teyze esnafla yaşadığı sorununa çözüm bulmak için heybetli bir genç olarak kafasında canlandırdığı "Dev-Genç"i bulmak için ilçedeki Dev-Genç lokalinin kapısını

37 Zileli, *Yarılma*, s. 275.

38 Kürkçü, *Pratiğin Aklı Teorinin Heyecanı*, s. 154.

çalabiliyordu.[39] Bu etkileşim süreci, bugünden bakıldığında daha romantik ve masum gözüken '68 kuşağına da özgü değildi; bilakis, '70'lerin daha renksiz, kuru ve gri gözüken sol örgüt ve hareketleri, toplumun farklı kesimleriyle çok daha yoğun, dönüştürücü ve kalıcı ilişkiler kurmayı becerebilmişlerdi. Solun çok daha fazla kitleselleşebildiği '70'lerin ortalarından itibaren, yalnızca çok daha fazla sayıda sendika, fabrika ve işçiyle ilişkiye geçilmekle kalınmıyor, yoksullar ve köyden kente yeni göçmüş olanlarla birlikte yeni mahalleler kurma (İstanbul'daki 1 Mayıs Mahallesi ve Ankara'daki Tuzluçayır semtleri bunlara örnektir) ve bu mahallelerin sorunlarını mahalle halkıyla birlikte çözme gibi deneyimler de ortaya çıkıyordu. 1970'lerin ortalarından itibaren yine üniversiteler üzerinden yeniden canlanmaya başlayan sol hareketler de, çok daha kitlesel, yoğun ve kalıcı bir biçimde '68'de ortaya çıkan bu sürekli anlatma, her şeyi konuşma ve tartışma hevesini sürdürüyordu. Herkese, her şeyi anlatmaya yönelik politik söze hükmünü kazandıran bu heyecanın yeğinliğini gösteren en iyi örneklerden biri, 1975 senesinin Nisan ayında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde gerçekleşen ve altı ay süren boykot boyunca öğrencilerin "dörtlü beşli gruplar halinde Ankara'nın çeşitli mahallelerine dağılarak ayakkabı boyacısı kılığında boykotu halka anlatma"yı denemeleriydi.[40] Bu heves öyle boyutlara ulaşabiliyordu ki, THKO üyelerinden A. Tuncer Sümer'in kendilerini yakalayan ve gözaltında konuşmayı yasaklayan jandarmalara, kendi kendine şiir okuma numarasıyla yasağı delip yolda Ankara'ya kadar sosyalizm propagandası yapması gibi vakalara dahi rastlanabiliyordu.[41]

---

39 Mustafa Korkmaz, *Ha Bu Nasul Dev-Genç'tur Uşağım?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 131-132.

40 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, yay. haz. Ertuğrul Kürkçü, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988, s. 2245.

41 Enis Rıza ve Ebru Şeremetli (der.), *Erikler Çiçek Açınca Nurhak'ı Hatırlamak: A. Tuncer Sümer Kitabı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 187.

Başarısız girişimler ve bolca aksi örnek de yaşanmış olmasına rağmen,[42] öğrenciler, işçiler, aydınlar, köylüler, yoksullar arasındaki karşılaşmalar yaver gittiğinde ve bağlantılar bir kez "tutabildiğinde" (Aybar bunu kendi tarzında "maya tuttu" olarak ifade edecekti), bütün bu kesimler onlara müesses nizam tarafından tayin edilen konum, rol ve işlevleri göreceli de olsa terk edebilmeye başlıyor ve daha adil, eşit ve özgür bir toplum ve dünya arzusunun zemininde belli bir özgürleşmeyi tecrübe etmeye açık hale geliyor; kudretlerini ve eyleme güçlerini arttıran bedenlerde yeni bir hız ve hareket tarzı beliriyordu. Özellikle 1960'ların sonuna doğru birçok sosyalist derginin işçi ve köylülerin resmedildiği amblemlerini ve kapak figürlerini çizen Abidin Dino, onu esinleyen şeyin arzunun bedenlerde ifade kazanması olarak tarif edebileceğimiz bu yeni "hareket düzeni" olduğunu vurguluyordu: "Beni ilgilendiren, belli bir kavga biçiminin yarattığı belirli hareket düzeni".[43] Abidin Dino'nun figürleştirmeleri, yeni bağlantılanmalar, karşılaşmalar, devrimci özneleşme süreçleri boyunca beliren bedenleşmelerin yeğin çizgilerini algılamaya dönük de bir girişimdi. Aysan'ın da belirttiği gibi, Dino, "insanları, güçlü formlar ve bir araya geldiklerinde ortaya çıkan enerji ile birlikte" resmetmeyi amaçlarken[44] aslında bir sevinci resmediyordu.

"Maya" bir kez tuttuğunda, "gidilmese de, görülmese de" "milletin efendisi" payesiyle onurlandırılan ve salt bir çeşit kültürel bozulmamışlıkla ulusun inşasında özsel (ama

42 1970'lerde Halkın Kurtuluşu ekibinde yer alacak olan H. Selim Açan 1970'te henüz Dev-Genç'liyken "kurtarmaya soyundukları işçi sınıfının onlara karşı sergilediği nankörlüğü", dayanışmaya gittikleri direnişteki Ankaralı EGO işçilerinden yedikleri dayak üzerinden çarpıcı biçimde anlatır. (Bkz. Açan, *Bitmedi Daha...*, Sel Yayınları, İstanbul, 2019, s. 51-52). Sınıfla böylesi bir "tanışmanın" başka örneklerine de rastlamak olasıdır.

43 Dino'dan aktaran Yılmaz Aysan, *Afişe Çıkmak: 1963-1980: Solun Görsel Serüveni*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 16.

44 *A.g.e.*, s. 27.

uzaktan) bir referans kaynağı olarak işlev gören köylüler ve çiftçiler, artık ürettikleri ürünün bir meta olduğunun farkına varan, işledikleri toprakları işgal etmeye başlayan ve gerektiğinde seslerini duyurmak için Ankara'ya yürüyen birer "üretici"ye dönüşerek politikleşiyorlardı. Bu dönüşüm süreci, Maoculuktan esinle, köylülerin ve köylülüğün devrimin esas fail ve kurucu cephesi, mecrası ya da istikameti olarak konumlandırılmalarına kadar uzanacaktı (elbette bu bir yeniden-yerliyurtlu hale getirme, yeni bir sabitleme girişimine de karşılık geliyordu). Bu karşılaşmada, köylünün ve çiftçinin gözünde, resmî düzenin ve sağ partilerin yarattıkları komünist imgesi de, "öğrencilerin 'masum' çehreleri aracılığıyla parçalanıyor" ve köylüler ilk kez gerçek anlamda güvenebilecekleri bir siyasal aktörle buluşabiliyorlardı.[45] Öte yandan öğrenci gençlik, rejimin bekçiliği rolünü terk edip nihai bir siyasal ve toplumsal kurtuluşun, devletin mevcut biçimini ortadan kaldırmayla gerçekleşebileceğine inanan "isyancı" "şakilere" evrilip resmî faillikten tenzil ediliyordu. Birçok aydın, devlet adına düşünmekten ve çareler aramaktan sıyrılıyor, devrimci mücadelenin "organik" bir parçasına dönüşüyordu. Muhtelif toplumsal gruplar arasındaki bağlantılar, sadece sayısal anlamda değil, yeni bir toplumsal grupla buluşmaya müsait bir atmosfer yaratacak biçimde çeşitlenerek artıyor, olabildiğince çok ve çeşitli bakışın rastlaşmasına, olabildiğince çok ve çeşitli sözün birbirini yankılamasına, olabildiğince çok elin birbirini tutmasına yönelik kullanılmamış imkânlar açığa çıkarıyordu.

Bütün bu sürecin bakiyesi, '68'li gençlerden Jülide Aral'ın kendi politik macerasını bugünden geriye bakıp anlamlandırmaya çabalarken dile getirdiği gibi, kendini bütün dünyadan sorumlu hissetme, "tüm dünyadan sorumlu olmak"ta karşılığını bulan bir dünyaya inanma hali ya da dünyaya

45 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 2136, 2137.

inanmanın bir yolunu bulma çabasıydı.[46] Buradaki sorumluluk, ahlâki bir sorumluluk olmaktan önce neye gücün yetebileceğini, neye muktedir olunduğunu deneyip görmeye dayalı etik bir saptama olarak anlaşılabilir. Aral gibi birçok devrimci genç, kendilerini belirleyen ve ağırlaşan onca yükün ve karşılaşmanın ortasında, kendilerini tüm dünyadan sorumlu hissedip küçüklü büyüklü her siyasi eylem ve faaliyetle neler yapabileceklerini deneyimlemeye açılırken, aslında ne kadar aksini dile getirseler de ötedeki mükemmel dünya idealine inanmaktan çok şimdi ve buradaki dünyanın fiilî anının her zaman için ona inananlara sunduğu aktüel özgürleşme olanaklarına duydukları bir güvenle hareket ediyorlardı. Bu açıdan, her ne kadar '68 kuşağı bir ütopyacılıkla ve "hayalcilikle" anılmış olsa da, fiilî pratikleri itibarıyla bütün sorunların çözüme kavuşacağı uzak gelecekteki bir hedefi hayal ederken ve bu hedefe varmak için uğraşırken, onlar aslında moleküler düzlemde hep bir sonraki adımın ne olacağını düşünme ve tasarlamaya dair bir dikkatle mesai harcıyorlardı. "Acilcilikleri" de, kaynağını, bir ütopyadan çok dünyanın ve memleketin şimdiki ve buradaki konjonktüründen alıyordu. "Gerçekçilikleri" de sadece "imkânsızı" istemek ve hayal etmekte değil, aynı zamanda bütünüyle içine batmış oldukları şimdi ve buradaki dünyanın fiilî anının açtığı manevra alanında, bu an ne kadar belirsizlik barındırırsa barındırsın ve yolun sonu tam olarak kestirilsin ya da kestirilmesin, el yordamıyla da olsa denemeye ve çabalamaya dair diri bir ısrarda esas anlamını kazanıyordu. Tam da bu ısrar, Türkiye devrimci hareketinin seslendiği insanların duygulanımlarını harekete geçirmeye, onları yeniden modüle etmeye yönelik bir maharet kazanabilmesini beraberinde getirmişti. Devrimci hareket, tam da bu maharetini yitirmeye başlayıp her şeyi ideolojik formül-

46 Nadire Mater, *Sokak Güzeldir: 68'de Ne Oldu?*, s. 124.

lerin gücünden beklemeye başladığı uğrakta nefesini yitirmeye yüz tutacaktı.

Arzu ideolojiye kaydolduğunda: Başka bir dünyanın imkânını "tam bağımsız Türkiye"de aramak

> Hayatın kendi dinamikleri yönünde, onun gidişine serbestçe katılmak arzusuyla, bunları önceden kurulmuş bir plana uydurma çabası arasında çelişki vardı.[47]

> 1968 bizde de, dışarıda da bir isyandı. Geleceğin geçmişe isyanı... İmkânlarla sınırların çelişkisini yaşıyorduk.[48]

Başka bir dünya arzusuna dair süreç sadece bir duygulanım politikası düzleminde ilerlemiyordu. '68'de mevcut siyasal ortamın çerçevesinden taşan, daha eşit, özgür ve adil bir toplum ve dünya tahayyülünün uç veren belirsiz olanakları, Türkiye'nin özgüllüğüne acemice uygulanan bir Marksizm yorumunun işaret ettiği mecraya akıtılıp bu yorumdan türetilen "milli demokratik devrim" ya da "sosyalist devrim" gibi politik ereklere kaydoldukça, yeğinliklerini, yeniliklerini ve dönüştürücü kuvvetlerini yitirmeye yüz tutuyorlardı. Kendiliğinden ve henüz el yordamıyla gelişen siyasal arayış ve faaliyet boyunca, Türkiye'nin toplumsal ve beşeri sathını katedip yeni olanaklara açan arzunun içkin devrimci çizgileri, ideolojik bir sebebe ve çerçeveye kaydedildiğinde belirlenim kazanıyor ve aynı anda kesintiye uğratılıyordu. '60'ların ortalarından itibaren kâh bir üretici mitinginde, bir toprak işgalinde ya da grevde kâh bir üniversite boykotunda tezahür eden ve henüz adı konulmamış başka bir dünya ya da yeni bir yaşam arzusu, paradoksal olarak, ancak siyasal iktidarın devralınması

47 Kürkçü, *Pratiğin Aklı Teorinin Heyecanı*, s. 29.

48 Mater, *Sokak Güzeldir: 68'de Ne Oldu?*, s. 232.

perspektifine hapsedilen bir devrim ereğine, nesnesine ve olabildiğince "milli" referanslarla kurgulanmış bir "tam bağımsız Türkiye" reçetesine kaydolduğu anda görünürlük kazanıyor ve aynı anda tanınmaz hale geliyordu. Arzunun ideolojiye kaydolduğu bu evrede, "eski tüfek"lerden TKP'li Mihri Belli'nin öğrenci hareketi içerisinde epey taraftar toplamış "milli demokratik devrim" tezi, mücadelenin istikamet ve çerçevesini şüpheye yer bırakmayacak sınırlarla işaretliyordu:

> Şimdi özetleyelim; Türk toplumunun önündeki devrimci görev Millî Demokratik Devrim'dir. Hedef Tam Bağımsız ve Gerçekten Demokratik Türkiye'dir. Türkiye'yi emperyalizmin sömürü alanı olmaktan kurtarmak için emperyalizm ile vesayet ilişkilerine son vermektir. Emperyalizm ile milli bağımsızlıkla bağdaşmayan askerî vb. bağları koparmaktır. Emperyalizmin işbirlikçisi durumunda olan sermaye çevrelerinin sömürü alanlarını millîleştirmektir. İşbirlikçi sermayenin müttefiki feodal kalıntıları köklü dönüşümlerle etkisiz hâle getirmektir, işbirlikçi asalak sınıfları sömürü alanından yoksun bırakmak, bunların ekonomimiz ve toplumsal hayatımız üzerindeki baskılarına son vermektir.[49]

Sosyalist harekete bir ucundan dahil olmuş herhangi bir Dev-Genç'liyi her şeyi konuşma ve anlatma iştiyakıyla daha önce görmediği köylere, fabrikalara, kenar mahallelere sürükleyen heves ve heyecan, tayin edilen "devrimci görev"ler ve bu görevi yerine getirecek "güçler" belirlendikçe silikleşmeye ve azalmaya yüz tutuyor; olağanüstü olan, olağanın sınırları içerisine çekilip "her şey normale dönüyor" ve süreç sönümleniyordu.[50] Sosyalist öğrenci hareketi içerisinde Me-

---

49 Mihri Belli, "Milli Demokratik Devrim" [1968], *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 491.

50 Hakan Yücefer, "Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih", *Cogito*, sayı 82, s. 114.

tin Çulhaoğlu'nun isabetli vurgusuyla "teorik olarak cazibesinden ziyade, daha aktif bir görünüm verdiği" için hızlıca kabul gören milli demokratik devrim tezi ve reçetesinin ortaya çıkmasından sonra,[51] artık köylere ya da fabrikalara değil hızlıca sonuca götüreceği düşünülen ittifaklar için mevcut siyasal rejimin halihazırdaki muhalif siyasal aktörlerine gidilmeye başlanıyordu. Dev-Genç'li Selçuk Polat'ın da haklı tespitiyle, Mihri Belli'nin milli demokratik devrim tezinin benimsenmesi ve sosyalist öğrenci hareketinin önemli bir çoğunluğunun ideolojik profilinin belirginleşmesiyle, örneğin devrimci faaliyete zanaatkârca bir heves ve yaratıcılık kazandıran "köy çalışmaları" sona eriyor, ezcümle "kitlesel ve eski olan her ilişkiyle bağın koparıldığı" bir tarz da iyiden iyiye yerleşmeye başlıyordu.[52]

Öğrenciler, işçiler, köylüler, ırgatlar, aydınlar arasında kurulan karşılıklı, çoğaltıcı ve kapsayıcı bağlantılar mühürlenmeye ya da tek yönlü hale gelmeye yüz tutuyordu. Devrimci gençler, milli demokratik devrim tezinin mimarları tarafından müstakbel bir "iktidar ortaklığına çağrıldıkça" toplumsal mücadelenin diğer aktörlerini ikame etmeye soyunuyor, süreç boyunca özneleşmeyi deneyimlemekten sürecin kuruculuğunu üstlenmeye doğru eviriliyorlardı. İşçi hareketi ile öğrenci hareketi arasındaki mesafenin de açılmasına neden olan bu evrimi, öğrenci hareketinin ilk evrelerinde kendisi de bir öğrenci lideri konumunda olan ama daha sonra mücadelenin aldığı seyri eleştirerek geri çekilmeyi tercih eden Harun Karadeniz çok erken bir tarihte şöyle tanımlayacaktı:

> Fakat şunu söylemeliyiz ki, gençliğin iktidarı ele geçirmeye yönelmesi gençlik eylemlerinin düşebileceği en büyük ha-

51 Bürkev (der.), *Odtü Tarih Direniyor*, s. 117.

52 Selçuk Polat, *Mahşerin Beyaz Atlısı*, Kibele Yayınları, İstanbul, 2009, s. 171.

tadır. Gerçi 1970 öncesinde iktidara yönelik eylemler daha azdı denebilir. Ancak unutmamalı ki bir devrimci cuntanın iktidara el koyma ortamının hazırlanması için gençlik, iktidar ortaklığına bu dönemde çağrılmıştır ve bu yolda çaba harcamıştır. Daha sonra ise gençlik devrimci cuntanın bir türlü gelmediğini gördüğünden olacak, iktidarı bizzat ele almaya yönelik eylemlere başlayacaktı. Bu ise "asker, sivil, aydın zümre" edebiyatından sonra "işçi sınıfının öncü müfrezesi" sözü ile ortaya konan bir sol sapmanın ta kendisiydi. Yapılan hareketler artık işçi sınıfının adına ve fakat onun tamamen dışında yapılıyordu. 1965-1966'larda aşılan cuntacılık ve halka rağmenlik olayı, Mihri Belli tarafından Marksizm-Leninizm adına yeniden ortaya getirilmişti ve "asker, sivil, aydın zümre"den sonra, "işçi sınıfının öncü müfrezesi" diye bir kavramla cunta çağrısı yapacak müfrezeler oluşturulmaya başlanmıştı.[53]

Muhtelif toplumsal gruplar arasında kurulan bağlantıların tekilliği ihlal edilerek, her arayış ve mücadele "devrime giden yol"daki aşamalar olarak işaretlenmeye, araçsallaştırılmaya ve homojenleştirilmeye başlıyordu. Artık bir üniversitede yapılan demokratik eğitim temalı bir işgal, bir fabrikada daha insanca ücret için çıkılan grev, çiftçilerin mahsullerinin taban fiyatının yükseltilmesi için düzenledikleri miting arasında kendiliğinden oluşan bakışım ve titreşim, bütün bu mücadelelerin "emperyalizm ve işbirlikçi komprador burjuvazinin işgali"ne karşı verilen "ikinci Milli Kurtuluş Savaşı"nın birer semptomu olarak yorumlanmasıyla mühürlenmeye ve tekdüzeleşmeye başlıyordu. İdeolojinin çerçevesi içerisinde işçiler ya da köylüler, kendi mücadelelerinin halihazırda yaratmakta olduğu değişimler ya da açabilecekleri yeni mücadele patikaları için değil, devrimin öz-

53 Harun Karadeniz, *Olaylı Yıllar ve Gençlik*, Belge Yayınları, İstanbul, 1995 [1974], s. 188-189.

sel bir referans kaynağı ("temel güç", "yedek güç" tartışmasını hatırlayalım) olarak işlev görüyor ve "devrimde sınıfların mevzilenmesi" etiketi altında önemseniyordu. Söz gelimi, Mahir Çayan söz konusu "mevzilenmeye" dair yürüttüğü bir polemikte, köylülerin mücadelelerinin gücünü kendinde barındırdığı imkânlar açısından değil, stratejik bir konum hesabına göre ölçmeye ve araçsallaştırmaya yönelik şu tespiti yapabiliyordu: "Köylülerin devrimde temel gücü teşkil etmesi, devrimci savaşta kırların temel alan olmasından dolayıdır."[54] Devrimin şehirlerden mi kırlara yoksa kırlardan mı şehirlere doğru başlatılması gerektiğine dair iktidar stratejisi tartışmaları içinde işçiler ve köylüler, dönüştürücü-farklılaştırıcı (ve aynı anda kendisi de süreç içerisinde farklılaşan) dinamik bir unsur olmaktan çıkıp benimsenen teorik çerçeve ve stratejiye göre haklılaştırıcı verili bir konum olarak kendilerine yer buluyorlardı. Öğrenci hareketinin, henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olduğunu düşündüğü işçi sınıfının 15-16 Haziran'da gerçekleştirmiş olduğu devasa eylemleri bir biçimde gözden kaçırması ya da en azından politik hattını buna göre yeniden şekillendirmede gösterdiği isteksizlik de bu bakışın bir sonucu olarak düşünülebilir. Böylece öğrenciler ile işçi ve köylüler arasındaki ilişkilenme tarzları yeniden tekdüze hale gelmeye başlıyor, canlı kanlı işçi ve köylülerle irtibat azaldıkça, kitabi bir "işçi" ve "köylü" imgesi öne çıkıyordu.

Toplumda kristalize olan değişim-dönüşüm arzusunun ideolojiye kaydedilmesi süreci boyunca, Kemalizm de anti-emperyalist ulusal bağımsızlıkçı hareketlerin tüm dünyadaki sol dalgaya verdiği esinle Türkiye solunda bir ulusal bağımsızlıkçı hareket olarak yeniden gündeme gelip önemli bir kullanım değeri kazanmıştı. En azından 15-16 Haziran işçi eylemleri ve daha sonrasında da 12 Mart'ın yarattığı kesintilere ka-

54 Mahir Çayan, *Bütün Yazılar*, Boran Yayınları, İstanbul, 2004 [1976], s. 180.

dar, Kemalizm, sol hareketlerin önemli bir kısmının hem tartışma gündemini ("milli demokratik devrim"-"sosyalist devrim" ayrışması) hem de bağlantılı olarak ittifak politikalarını önemli ölçüde şekillendiren (Kemalist aydın, bürokrat, asker kesimlerle, "zinde güçler"le bir ittifak olası mıdır?) bir kayıt ya da "yazım yüzeyi" olarak işlev üstlenmişti.[55] "Kemalist devrim"in, Türkiye'nin yarı-feodal ve yarı-sömürge yapısını ortadan kaldırmaya yönelik sol ve güçlü bir antiemperyalist karakter taşıdığına (daha sonraları ise bu karakteri gerileten bir "karşı-devrim"in gerçekleştiğine) dair varsayım,[56] gündemde olan devrimin hedefinin "tam bağımsızlık", verilecek mücadelenin de "ikinci Kurtuluş Savaşı" olarak adlandırılmasını beraberinde getirmişti. Kemalizm, kısıtlı bir süre için geçerli olsa da, karşılaşmalar, eylemler, tartışmalar boyunca oluşan bağlantıların kaydedildiği, kodlandığı, anlamlandırıldığı bir bağlam haline gelmiş, siyasal bir talebin, ifadenin, fikrin tanınabilmesini ve meşruiyet kazanabilmesini mümkün kılan bir çerçeveye dönüşmüştü. '70'lerle birlikte devrimci hareketler için söz konusu eklemleyici ve meşrulaştırıcı işlevini yitirmeye yüz tutmuş olsa da, '60'ların sonuna kadar toplumsal hareketliliğin, verili anlam çerçevelerini sarsıp yenilerini ortaya çıkarmaya yönelen problematikleştici kuvvetini masseden bir bağlam olarak yürürlükte kalabilmişti.

---

55 Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75.

56 Devrimci hareketlerin Kemalizmle-Kemalistlerle ilişkisi açısından, İbrahim Kaypakkaya'nın politik çizgisinin diğer devrimci önderlerinkinden ayrıştığı kaydedilmelidir. Kemalizme nispeten daha açık bir sol ve "antiemperyalist" öz atfeden Deniz Gezmiş ve Mahir Çayan'ın aksine ("Kemalizm, küçük-burjuvazinin en sol, en radikal kesiminin milliyetçilik tabanında antiemperyalist bir tavır alışıdır. Bu yüzden, Kemalizm soldur; milli kurtuluşçuluktur." (Çayan, *Bütün Yazılar*, s. 408), Kaypakkaya, Kemalist rejimi "emperyalistlerle işbirliği halinde" gelişen, Türkiye'nin "yarı-sömürge ve yarı-feodal iktisadi yapısını" aynen muhafaza eden, "sözde demokratik, gerçekte askerî faşist bir diktatörlük" olarak tanımlar. (Kaypakkaya, *Seçme Yazılar*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1978, s. 140-141).

Sol hareketlerin Kemalizmle ilişkisini değerlendirmeye çalışırken Kemalizmin de sabit ve tutarlı bir kurucu ve düzenleyici ilkeler bütünü olmaktan çok, süreç içerisinde bazı öğeleri dışarı atıp yeni öğeleri devşirebilen, sınırlarını daraltıp genişletebilen hareketli ve kısmen amorf bir çerçeve olarak kullanım değeri kazanabildiği akılda tutulmalıdır.[57] Sol hareketlerin tartışma gündemine aldığı ya da onları esinleyen Kemalizm, devletin resmî kurucu ideolojisi olmaktan çok '50'ler ve '60'ların dünyasında somut gelişmeler üzerinden gündeme gelen Leninist ve ulusalcı bir anti-emperyalizm bağlamında yeniden inşa edilen, içinden katedilip yersizyurtsuzlaştırılarak bir sol "gençlik ideolojisi" olarak yürürlüğe giren, nispeten yeni bir çerçevedir. Mustafa Kemal'in o zamana kadar az bilinen ve devletin resmî makamlarınca tercih edilmemiş olan, Lenin'inkine oldukça benzer bir avcı kalpağı giydiği bir fotoğrafının, öğrenci yürüyüşlerinde, afişlerde, dergi kapaklarında sıkça yer alarak alternatif bir Mustafa Kemal simgesine dönüşmesi ya da Mustafa Kemal'e ait olup olmadığı dahi tam olarak belli olmayan Bursa Nutku'nun çoğu eylem ve mitingde okunması bile, bu yenilikle ilgili fikir verir. Dolayısıyla, Türkiye'deki sol hareketlerin düşünsel anlamda Kemalizmden bir kopuşu hiçbir zaman gerçekleştiremediği, bunun gerçekleştirilebildiği kabulünün ancak bu ilişkiyi "perdelemeye" yaradığı yolundaki bir iddia,[58] Kemalizme neredeyse değişmez bir

57 Söz gelimi 1930'lardaki ilk inşa çabalarında yer almayan "demokrasi" fikri ya da ideali, 27 Mayıs ertesinde, Kemalizmin bağlamına dahil edilmiş, Kemalist modernleşme projesinin asli amaçları arasında anılmaya başlamıştır. (Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", s. 90).

58 Bkz. Koçak, "Kemalizmi Aşmak?", s. 629. Koçak'ın söz konusu iddiası, doğrudan doğruya Metin Çulhaoğlu'nun solun önemli bir kısmının '70'ler dönümünde Kemalizmle hesaplaşabildiği varsayımını hedef alır: "Türkiye sosyalist hareketinin bu kanadı [MDD tezine eleştirel yaklaşan solun "daha az Kemalist kanadı"], 1969-71 arasında geçirdiği deneyim ve ondan sonraki muhasebe sonucunda, çok çok büyük ölçüde Kemalizmden kopmuştur. 1969'dan sonra yaygınlaşan Dev-Yol, Kurtuluş gibi hareketlerde de, savundukları sos-

öz ve tükenmez bir güç atfetmekle malul olmuştur. Oysa sol hareketler kendilerini sol bir Kemalizm söylemi içerisinden tanımlarken ya da hedeflerini "ikinci Kurtuluş Savaşı" gibi Kemalizme atıfla kurgularken bile, politik pratikleri itibarıyla Kemalizmin gençlik için öngördüğü rolü ve çerçeveyi aşabilmiş, bir yandan Kemalizmde yerliyurtlu hale gelirken öte yandan Kemalizmi resmî çerçevesinin ötesinde (antiemperyalizmden dolaşarak) yeniden tanımlama çabasında anlam kaymalarına uğratmış, kısmi olarak da olsa yersizyurtsuzlaştırabilmişlerdir.

Buradaki sorun, solun ne kadar Kemalist-devletçi ya da milliyetçi olduğunu tayin edebilmek ya da Kemalizmin ideolojik bir yanılsama olarak solu enternasyonalist standarttan nasıl saptırabildiğini tespit etmekten öte, antiemperyalist bir çerçevede yeniden-yerliyurtlulaştırılmış olsa da bir kaydedici yüzey olarak Kemalizmin, farklı toplumsal gruplar arasında başka bir dünya arzusunun belirsizliğinde kurulan bağlantıların, kendilerine dışsal ve aşkın bir düzlemden kodlanması ve tekanlamlı hale getirilmesi, arzunun işlenip sürecin verili nesnelerde kesintiye uğraması ve devrimci politikanın gerisin geriye yeniden bir siyasal iktidar sorununa hapsedilmesinde nasıl işlevsellik kazandığını takip edebilmektir. Kemalizmin gerçekten sol ve antiemperyalist bir karakter barındırıp barındırmadığı ya da solun Kemalizme gerçekten inanıp inanmadığına dair nihai bir hüküm verebilme çabasının yerini, bir kayıt yüzeyi olarak Kemalizmin, kendi sürecinin devam etmesinden başka bir önsel ereğe ihtiyaç duymayan arzunun içkin toplumsal üretim sürecini, ona inançlar, erekler, ilkeler ve görevler tayin ederek nasıl kodladığını ("öyleyse istediğin..."), durdurduğunu ve bir eksiklik me-

yalizm anlayışına sinmiş, biraz kazınınca altından Kemalizm çıkar gibi bir şey görmüyorum. Büyük ölçüde hesaplaşmanın tamamlandığını düşünüyorum." (Akt. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 187).

kanizmasına dönüştürdüğünü ayırt edebilme çabası almalıdır. Kemalizmin, devrimci hareketlerin yaratıcı potansiyelini bastıran, problemi çoğu zaman bir "tam bağımsız Türkiye" perspektifiyle şekillenen bir siyasal iktidarın ele geçirilmesi bağlamına hapsetmelerine yol açan, tabandan bir toplumsal dönüşüm olanağını sekteye uğratan etkisinden söz edeceksek eğer, bu etki, bir ideoloji olarak Kemalizmin içeriğine dair bir sorun olmaktan önce devrimci arzu-makinelerinin "hatalı" bir işleyişi, başka bir dünya arzusunun onun çok yönlü doğasını tahrif eden aşkın bir tarzda sentezlenmesine dair bir sorun olarak düşünülmelidir.

Sol bir yorum ve kırılmadan geçirilmiş bir sürümü de olsa son tahlilde devletin kurucu ideolojisi olarak Kemalizmin milli çerçevesinde anlam kazanan "tam bağımsız ve gerçekten demokratik Türkiye" gibi salt iktidar değişimine odaklı politik bir hedefin, bir iktidar değişiminden çok köklü bir düzen değişikliği hedefiyle yola çıkan devrimci sosyalist hareketlerin arzu nesnesine dönüşümü nasıl değerlendirilebilir? Bu süreç, solun kendilik bilincine erişip mevcut siyasal rejimde bir özne olarak varlık kazanabilmesi için yürüttüğü bir "tanınma mücadelesi"nin tezahürü olarak okunabilir mi söz gelimi? 1960'larda antiemperyalist bir sol lider olarak yeniden tanımlanan kalpaklı Mustafa Kemal figürünün, öğrenci gençlik için, "yansımasında" kendi kendisini tanıyacağı ve "yasağıyla" öznelliğinin sınırlarını çizeceği Oedipal bir baba figürüne dönüştüğünü öne sürebilir miyiz peki? '60'lı ve '70'li yıllardaki sol hareketlerin Kemalizm, Mustafa Kemal figürü ve daha genel düzeyde devletle olan ilişkisini, Oedipal kompleks bağlamında simgesel bir özdeşleşme ilişkisi olarak kavrayabilir miyiz? Böylesi bir kavrayış denemesinin en karakteristik örneklerinden birini Bülent Somay'ın "Hamlet Kuşağı" adlı yazısında bulabiliriz. Somay, Mustafa Kemal figüründe temsil edilen "iyi devlet"i (Cumhuriyet

devleti) "anne", solun simgesel düzeyde öldürmeye çabaladığı mevcut devleti ise "baba" figürüyle okumaya ve yorumlamaya çalışır:

> "Devlet ana"... iyi devlettir; Devlet Baba ise koruyucu ve kollayıcı olduğu kadar cezalandırıcıdır. 60'lar ve 70'ler kuşakları işte bu Devlet Ana'yı arzulamıştır daima... Hamlet'in iyi baba ile kötü babayı ayrıştırarak nevrozdan psikoza transfer etmesi gibi, 60'lar ve 70'ler kuşakları da devleti "iyi/kötü", "anne/baba" ve "dişil/eril" olarak parçalayarak benzer bir psikotik sürece girdiler. "Ana" devleti var olan hâkim ve yönetici sınıfların elinden kurtarma macerasına girerken, meşruiyetlerini tıpkı Hamlet gibi, ölü/iyi babanın hayaletinden aldılar. Böylece de o meşruiyet, gene de baba, gene de devlet olan bir merciden alındığı için bu kuşakların zincirine dönüştü.[59]

Bu yorum çerçevesinde, sol hareketlerin en büyük başarısızlığı, iyi ya da kötü babanın, devletin öldürülemeyip meşruiyetin sürekli ondan devşirilmesi ya da "anne"den kopulamaması olarak işaret edilecektir. Buna göre, özellikle '60'ların isyancı kuşağının üstesinden gelemediği en büyük "saplantılarından" biri, "devlet arzusu biçiminde tezahür eden 'anne arzusu' ve anne/devlete duhul eden 'yabancı'yı (ABD emperyalizmi) bünyeden çıkarıp atma dürtüsü"dür.[60] Somay, '60'lar ve '70'lerdeki isyancı kuşağın *en başından* arzuladığı şeyin devlet olduğunu, sorgulanmayan bir hareket noktası olarak kabul ediyor gibidir. Böylece hem devrimci sosyalistlerin kafasındaki devletin henüz burada olmayan, Cumhuriyet'in iyi devleti ile de hiçbir benzerlik taşımayacak ve ancak devrimden sonra kökten inşa edilebilecek olan sosyalist bir devlet olabileceği, hem de söz konusu

59 Bülent Somay, "Hamlet Kuşağı", *Defter*, sayı 37, 1999, s. 53-54.

60 A.g.m., s. 57.

kuşağın devleti kurtarmaktan (Somay bunu iyi devlet ya da "anneye sahip olmak" olarak "okur") devleti yıkmaya doğru bir problematik geçiş yapabilme olasılığını tartışma dışı bırakmış olur. Bu dışarıda bırakma, Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin arzuya yönelik aşkın ve gayrimeşru sentezlerini ayırt etme çabasında işaret ettikleri, siyasal özneleşmenin her türlü toplumsal ve tarihsel belirlenimini Oedipal bir aile çerçevesi ve ancak bu çerçevede anlam kazanacak olan bir Oedipal kompleksten türeten Oedipal modeli bütün bir toplumsal uzama yansıtmaya yönelik bir "uygulama paralojizmi"nin icra edilmesinin doğal bir sonucudur. Böylece bütün siyasal, toplumsal ve tarihsel içerik ve kurulan her türlü bağlantı, ikili-tekanlamlı bir çerçeve içinde yorumlanmaya müsait hale getirilir; her yerde, her figürde baba ve annenin birer türevi ya da ikamesinden başka bir şey keşfedilmez, ayırt edilmez olur: "Öyleyse o senin babandı, öyleyse o senin annendi..."[61]

Somay'ın içine düştüğü "hata" ya da paralojizm, arzunun toplumsal yatırımının öngörülemez sürecini, çokanlamlı ve çokkatmanlı işleyişini, söz konusu sürecin kendi doğasında tanımadığı aşkın bir modele göre ölçmesi ve söz konusu çokanlamlılığı bizi hep Oedipal bir yapıya geri götürecek bir ikili-tekanlamlılaştırma işlemine tabi tutarak ihlal etmesinden kaynaklanır. Solun Kemalizm ve Mustafa Kemal'le kurduğu işlevsel ve daha önemlisi gerçek bir kullanım ilişkisinin yerine, göstergeye dayalı simgesel bir ilişki geçirilir ve "simgesel bir ilişki lehine, çokanlamlı gerçek çiğnenir".[62] Toplumsal, tarihsel ve siyasal olanın çokanlamlı ve çokkatmanlı gerçek ilişkilerinden çok simgesel bir gösterge dizgesinin yapısal işleyişi takip ve tatbik edilir. Doğrulanma ölçütünü kendinde barındıran söz konusu uygula-

61 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 140.

62 *A.g.e.*, s. 141.

ma girişimi, yalnızca Türkiye sol hareketlerinin politik seyri için değil, herhangi bir toplumsal, tarihsel ve siyasal süreç için de aynı anda geçerlilik kazanabilecek gibidir. Kendi haklılık ve geçerliliğini en başında kendinde barındıran bu yansıtma ve uygulama girişiminin dayandığı genelgeçerlik iddiası, Somay'ın makaleyi toparlayan satırlarında örtük olarak hissedilir:

> Şimdi bu uzun "Oidipal" tartışmayı yapma nedenime geleyim: Oidipal evlat her şey olabilir, yalnızca özgür olamaz. Babaya karşı yürüttüğü savaş/yaltaklanma süreci *ister* başarılı isterse de başarısız olsun, *ister* babayı öldürüp yerine geçsin, *isterse de* babanın otoritesine tabi olmaya razı olsun, Oidipal evlat *daima* annenin kölesidir. Anne/vatana ya da anne/devlete duyulan o müthiş tutku sona ermeden, yani anne arzusundan vazgeçilmeden yetişkin olmak, ailenin kısıtlayıcı, boğucu evinden çıkmak, özgürleşmek mümkün değildir.[63]

Psikanalitik yorumda, her bir arzu nesnesi en nihayetinde anne ve babanın ikameleri olacağına, başka bir deyişle Oedipal kompleksin gerçek anlamda bir dışarısından, bir çıkışından, geride bırakılmasından söz edemeyeceğimize göre, "ailenin kısıtlayıcı, boğucu evi"nden çıkamamış olanın Türkiye solundan önce bizatihi bu okuma çabası olduğunu öne sürmek çok da abartılı gelmemelidir.

Somay'ın okuma girişimini karakterize eden "hata", Oedipus kompleksini başa sabitlemesidir. Yasaklanan nesne olarak anne ve yasaklayıcı fail olarak babadan başka belirleyici herhangi bir toplumsal figür tanımayan bu kompleksin (tarihsel olmaktan öte ontolojik anlamda) en başından itibaren orada olduğu, unutulup bastırılmış olsa da sonradan yeniden "geri geleceği" varsayılır. Oysa özdeşleşilmesi ya da "öl-

63 Somay, "Hamlet Kuşağı", s. 66. (Vurgular bana aittir.)

dürülmesi" gereken Oedipal bir baba figürü olarak Mustafa Kemal ve Kemalist devlet, arzulama sürecinin başlangıcında belirleyici, kaçınılmaz bir yasa olarak orada değildir; arzunun aşkın ve gayrimeşru bir tarzda işlenip kaydedilmesi, sabit nesnelerde yakalanması ve kodlanması sürecinin sonunda belirir ve etki etmeye başlar. Dolayısıyla, solun Kemalizmle ilgili hezeyanları, "takıntıları", fantezilerinden bahsedeceksek, bunun Oedipal bir aile modelinin yansıması olarak başlangıçta değil, başka bir dünya arzusunun aşkın, kapatıcı, dışlayıcı ve gayrimeşru bir tarzda sentezlenmesi sürecinin *sonunda* ortaya çıktığını ayırt edebilmemiz önemlidir. Ayrıca bu sürecin sonunda belirenin bizi hep aile modeline geri döndüren bireysel bir Oedipus'un yansıması olmaktan çok bir "grup Oedipus'u" olduğu, Oedipus'un bireye değil gruba ait olduğu belirtilmelidir: "Bireysel bir fantezi olmadığı gibi, bireysel bir Oedipus da yoktur... Oedipus (...) gruba dahil olmanın bir vasıtasıdır."[64] Kemalizmin ve Mustafa Kemal figürünün cazibesi, özdeşleşilen bir babanın simgesel gücünden çok bir toplumsal dönüşüm önerisine ve bu öneriyi dile getirenlere siyasal bir aidiyet, tanınma ve meşruiyet sağlayıcı bir kayıt yüzeyi olarak işlerlik ve kullanım alanı kazanabilmesinde aranmalıdır.

Solun Kemalizmle ilişkisi sorununu, ne ideolojik bir tutarsızlık, yanılgı ya da zaaf, ne de Oedipal bir kompleks ve özdeşleşme ilişkisi çerçevesinde tam olarak değerlendirebiliriz. Kemalizmin sola düşünsel ya da ideolojik olarak yanlış (onu sol bir standarttan uzaklaştıran) bir içerik sağladığı ve söz konusu ilişkinin zaman zaman takıntılı bir özdeşleşme biçimine büründüğü elbette bütünüyle inkâr edilebilir değildir. Fakat Kemalizmin asıl etkisi, içeriğinden ya da simgesel anlamından çok bir kayıt yüzeyi olarak işlevi ve kullanımı üzerinden düşünülmelidir. Başka bir dünya arzusunun

64 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, s. 143-144.

Kemalizmden mülhem bir "tam bağımsız Türkiye" hedefine kaydolması, yeni bir dünya için mücadelenin bir siyasal iktidar perspektifine hapsolması, arzulama-üretiminin hatalı içeriğinden ve anlamından önce hatalı ve aşkın bir kullanımı, sentezi ve işleyişi düzeyinden kavranabilir.

Türkiye'de sosyalist hareketin en parlak yıllarında akamete uğramasından söz edilebilecekse eğer, bu, ne sadece her ne yapılırsa yapılsın üstesinden gelinemeyecek bir "kompleks"in kaynağı olarak devlet "babanın" 12 Mart ve 12 Eylül'de en sert biçimde gösterdiği "yasağında", ne de bu hareketin önüne koyduğu milli demokratik devrim gibi politik hedeflerin somut gereklerini yerine getirebilmekte gösterdiği beceriksizlikte aranabilir. Solun "yenilgisinin" içkin süreci, sosyalist hareketlerin, bir yandan başka bir dünya arzusunun resmî ideoloji tarafından kapatılmış ve daha önce de girilmemiş patikalarını el yordamıyla ama serbestçe takip etmeye dönük cesur bir arayışa girişebilirken, diğer yandan bu arayışı Türkiye'nin verili siyasal gösterge düzlemi içerisinde anlam kazanan politik hedeflere, başka deyişle epey tanıdık olan bir "memleketi kurtarma" söylemine kaydetmeye, "önceden kurulmuş bir plana uydurma"ya çabalaması arasında ortaya çıkan çelişki ve gerilimle belirlenmiştir. Sol, taşıyıcılığını üstlendiği toplumsal dönüşüm arzusuna, "yakalandığı" ideolojik-politik hedefler ve görevler üzerinden bizatihi kendisi "yem atmış" ve toplumsal satıhtaki arzulama sürecini kesintiye uğratmak gibi bir sonuca neden olmaktan daha kötüsü, kendi dışındaki güçlerin rüyasına yakalanmaktan kurtulamamıştır. Tahayyül etmeye ve yaratmaya muktedir olduğunu, unutması gereken anlam dünyası içerisinden ifade etmenin çelişkisini ve sınırlılıklarını aşamadığı ölçüde, sol, kitlelerdeki heves ve iştiyakın bir yerden sonra sönümlenmesine, yeni ve öngörülemez olanın olanaklar kümesinin giderek daralmasına katkıda bulunmaktan kurtulamamıştır.

"Eleştiri silahı"ndan "silahların eleştirisi"ne: Silahlı mücadelenin arzusu

Dünyadaki toplumsal mücadelelerin bütün bir tarihi, devrim için silahlı mücadele fikri ve yönteminin bir istisna ya da sapma olarak görülmediğini, bilakis bazı konjonktürlerde neredeyse siyasal mücadelenin doğal bir uzantısı, "başka araçlarla devamı" olarak benimsenip öne çıktığını gösteren örneklerle doludur. Her ne kadar devrimci-sosyalist hareketler, harekete dahil olanlardan en başından silahlı mücadeleye hazır olma karinesini talep etmiyor ve böyle bir ehliyet ve yetkinlik beklemiyor gözükse de, kritik siyasi konjonktürlerin belirli uğraklarında, silahlı mücadele yöntemi, hem devrimci pratiğin rüştünü ispat etmesinin kaçırılamayacak bir vesilesi hem de hedef alınan siyasal-toplumsal düzeni ortadan kaldırmanın bir mecrasına kolayca dönüşebilmiştir. Genel bir "devrimci şiddet" ve "zorun rolü" bağlamında silahlı mücadelenin toplumsal mücadeleler tarihinde kimi zaman gerçekten toplumsal bir tabana yayılabildiği, ezilenlerin, içerisinde mücadelelerini yürütebildikleri ve seslerine yankı bulabildikleri mücadele yöntemlerinden *biri* olarak devreye girebildiği örnekler bulunabileceği gibi, salt kısıtlı bir kapsayıcılığa ve temsiliyet gücüne sahip bir öncü militan çekirdeğin bütün mücadele biçimlerini talileştirerek (kitleleri peşlerine takabilmek gibi sınırlı bir hedefle) kendisine bağladığı yegâne mücadele aracına indirgendiği örnekleri de bulmak olasıdır. Silahlı mücadelenin bu ikinci kullanımı bağlamında, "eleştiri silahı"nın imkânlarının tükenmeye yüz tuttuğunun varsayıldığı her kritik tarihsel eşikte, siyasal haklılığı kitlelere etkili biçimde anlatabilmek, onlarda bir mücadele arzusu yaratabilmek ya da var olan arzuyu dürtmek için "son söz"ün silahların eleştirisine bırakıldığı örnekler sıkça karşımıza çıkar. Türkiye'deki devrim-

ci sosyalist hareket de bu kalıba bir istisna oluşturmamış, '70'li yılların başlarında söz büyük ölçüde silahlara bırakılmış ve öğrenci hareketleri içerisinden mevcut koşullarda geriye kalan *tek* geçerli yolun silahlı mücadele olduğu inancını rehber edinen "ordular" çıkarak devlete karşı fiilî bir "halk savaşı"nı başlatma yoluna gitmişlerdir.

Esasında öğrenci hareketinin henüz tam olarak kendi içinde ayrışmadığı '60'ların sonuna kadar devam eden faaliyet sürecinde, devrimci öğrencilerin silahlı mücadeleyi devrim gerçekleştirmenin ya da iktidarı elde etmenin bir aracı olarak gördüğünü söyleyebilmek zordur. Elbette devrimci gençler de yavaş yavaş silah taşımaya başlamış, silahlı mücadele yöntemi benimsenmeden önce silah sosyalist harekete girmiştir. Ama bu ilk evrede silahlanma daha ziyade sosyalist öğrencilerin devlet destekli saldırılara karşı kendilerini savunmaları bağlamında gerçekleşmiştir. Daha sonra ise, birbirleriyle bağlantılı olarak, hem Türkiye İşçi Partisi'nin sosyalizme barışçı yoldan, anayasanın imkânlarını kullanarak geçme fikrinin geçersizliğinin ortaya çıkması, hem 12 Mart döneminde ağırlaşan siyasi baskı koşullarıyla rejimin bir "açık faşizme" doğru evrildiği ve artık "evrim ve devrim aşamalarının iç içe geçtiği" tespitlerinin yapılmaya başlanması hem de bu koşullarda işçi sınıfının ideolojik ya da politik önderliğinde bir komünist partisinin inşa edilerek bu partinin programına göre örgütlenmeye vakit olmadığının düşünülmesi, "devrimin öznel koşullarının öncünün faaliyetiyle hazırlanması" ve bu hazırlığın en etkili biçimde silahlı mücadeleyle yapılabileceği fikrinin dolaşıma girmesini sağlamıştır.[65] İç konjonktürdeki bu etmenlere ek olarak, dış konjonktür bağlamında Küba Devrimi'nin etkisiyle Güney Amerika'da birbiri ardına ortaya çıkan gerilla hareket-

65 Kürkçü, "Türkiye Sosyalist Hareketine Silahlı Mücadelenin Girişi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, s. 495-498.

leri, Vietnam'da Amerikan işgaline ve Güney hükümetine karşı başarıyla yürütülen gerilla saldırıları ve Çin'den devralınan kır gerillacılığı ve halk savaşı modellerinin yarattıkları ilhamlar da, Türkiye'deki öğrenci kökenli devrimci hareketlerin silahlı mücadele örgütlerine dönüşerek mevcut tartışmaların ötesine sıçrayabilmeleri için "zihinsel bir tahayyül zemini oluşturmalarına" katkı sağlamıştır.[66]

12 Mart öncesi, sol bir cunta beklentisinin de etkisiyle, silahlı mücadele için ilk harekete geçen ekip Deniz Gezmiş'in fiilî önderliğini üstlendiği THKO olmuştur. THKO, kuruluş bildirisinin daha ilk maddesinde halkın bağımsızlığının "silahlı mücadele ile kazanılacağına ve bu yolun tek yol olduğuna" dair inancını şüpheye yer bırakmayacak biçimde ortaya koymuştur.[67] Zaten THKO'nun en önemli ve tek teorik metni ya da yazılı belgesi sayılabilecek, Hüseyin İnan'ın kaleme aldığı "Türkiye Devriminin Yolu" adlı broşürde de, "bütün politik mücadele yöntemleri"nin uygulanması, "bütün imkânların kullanılması", "bütün fırsatlardan yararlanılması" fikri ihmal edilmemiş olsa da, bütün bu fırsat ve imkânlardan yararlanmayı kolaylaştıracak "temel politik mücadele yöntemi"nin silahlı mücadele olduğu ilan edilmiştir. THKO'nun ardından Mahir Çayan'ın önderliğinde kurulan THKP-C de 1 no'lu bildirisinde "kurtuluşun yolunu, halkın silahlı savaşında" gördüğünü, "düşmanın" ancak "uzun ve yorucu bir halk savaşı ile" alt edilebileceğini ve halk savaşının da önce şehir sonra da kır gerillası biçiminde yürütüleceğini deklare etmiştir.[68] Söz konusu bildiriye göre gerilla savaşı,

66 Emin Alper, Tanıl Bora ve Merih Cemal Taymaz, "Merih Cemal Taymaz ile Söyleşi: Türkiye'de Sol ve Silahlı Mücadele, Bir Muhasebe", *Birikim*, sayı 271, 2011, s. 48.

67 THKO, *THKO Kuruluş Bildirisi*, 1971, http://kutuphane.halkcephesi.net/Tarih/THKO.htm, (son güncelleme tarihi 08.11.2019).

68 THKP-C, *THKP 1 no'lu bildirisi: İhtilalin Yolu*, 1971, https://yenicozum.wordpress.com/2016/09/21/turkiye-halk-kurtulus-partisi-1-nolu-bildirisi-ihtilalin-yolu-1971/, (son güncelleme tarihi 08.11.2019).

> ... halk kitlelerine hainlerin yönetiminin ne kadar kof ve çürük olduğunu, her an patlamaya hazır bir volkan gibi kıvılcım bekleyen halk kitlelerine vurduğu yerden ses çıkartabilecek, zalimleri cezalandıracak, kendi devrimci diktatoryasını kurabilecekleri nitelikleri taşıyan bir teşkilatın var olduğunu gösterecektir.[69]

Latin Amerika'daki gerilla mücadelesi modellerinden esinlenen THKP-C'nin ardından Proleter Devrimci Aydınlık (PDA) ekibinden kopan İbrahim Kaypakkaya'nın öncülüğünde kurulan TKP-ML (Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist) ve ona bağlı olan TİKKO (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) da, "kızıl siyasi iktidar"ı inşa etmek için silahlı bir halk savaşının nesnel koşullarının olgunlaştığına, silahlı mücadelenin bütün diğer mücadele biçimlerini kendine bağlayıp talileştirdiğine, artık yapılması gerekenin kırsal bölgelerde halkı silahlandırmak olduğuna hızlıca ikna olabilmiştir.

Tarihsel bir nedensellik zinciri içinden geriye doğru bakıldığında, yersiz ve zamansız gibi gözüken silahlı savaş ya da mücadele ilanı, kendi önüne koyduğu hedefleri gerçekleştirememiş ve açık bir askerî yenilgiyle sonuçlanmış olsa da, Türkiye sosyalist hareketinde önemli bir kırılmayı, bir kopuşu tetikleyebilmiştir. Devrimci gençlik hareketi, artık içerisinden çıkıp geldiği TİP ve MDD geleneğinin çizdiği çerçevenin, bu geleneğin siyasal iktidarın ele geçirilmesi için işaret ettiği yol ve ittifakların geçersizleştiğinin farkına varmış ve ilk kez "kendi özgücüne" güvenmeye başlamıştır. Artık kendi dışındaki bir ordudan medet umma alışkanlığı pratik düzlemde terk edilmiş, devrimin doğurtuculuğu görevi bizzat kurulan halkın "gerçek" ordularınca üstlenilmiştir. Yeni ordulara özgüçlerini ve özgüvenlerini sağlayacak olan araç

69 A.g.y.

ise hiç kuşku yok ki öncü militan çekirdeklerin yürüteceği silahlı mücadele olacaktır. Silahlı mücadele, aynı zamanda, Türkiye solunun hâkim kavrayışında dolaylı ya da dolaysız olarak o zamana kadar pasif olduğu ve düzen tarafından uyutulduğu kabul edilen halk kitlelerinde zaten kendiliğinden bir siyasal devrim arzusu olduğu, ama bu arzunun otoriter ve baskıcı bir siyasal iktidarın gölgesinde ifadesini bulamadığı varsayımına dayanacaktır. Öncü çekirdek kadroların girişeceği bir silahlı mücadele ya da propaganda aracılığıyla "rejimin baskısı ile halkın talepleri arasında" kurulmuş olan "suni denge" içinde henüz ifadesini bulamamış bu arzunun gerçekleşmesinin mümkün olduğu gösterilmiş olacaktır. Silahların eleştirisi/kritiği, mevcut ayrım ve değerlendirme kriterlerinin artık işlemez göründüğü ve her şeyin yeni bir gözle değerlendirilmeye müsait hale geldiği bir kriz anında sözü devralacak, rejimin temelinin halkın arzusunun ve özgücünün ifade bulmasına engel olabilmek için yeterince sağlam olmadığını kanıtlayacaktır. Silahlı mücadele yöntemine içkin olan bu mantık en saf haliyle Mahir Çayan'ın yazılarında izlenebilir:

> Oligarşi ile halkın düzene karşı memnuniyetsizlik ve genellikle bilinçsiz tepkileri arasında kurulmuş olan suni dengeyi bozmanın, kitleleri devrim saflarına çekmenin temel mücadele metodu silahlı propagandadır. Emekçi kitlelerin ekonomik ve demokratik mücadelelerinin, oligarşik diktatörlük –isterse temsili görünüm içinde olsun– tarafından terörle bastırıldığı... gizli işgalin var olduğu bu ülkelerde, kitlelerle temas kurmanın... temel mücadele metodu silahlı propagandadır... [Silahlı propaganda] önce kitleleri sarsar, giderek de, bilinçlendirir...
>
> ... Şu anda bizlerin görevi, düzen değişikliğinin şu veya bu biçimde gerekliliğine inanan kitlelerde böyle bir de-

> değişikliğin mümkün olabileceğinin güvencini yaratmaktır... Evet, kitlelere, oligarşiye karşı savaşan silahlı devrim cephesinin güçlü olduğunu göstermemiz, bir bakıma kuvvet gösterisi yaparak düşmanı yıpratmamız, moralman çökertmemiz gerekmektedir. Bunun tek yolu öncünün bir dizi askerî zaferleridir. Sağlanan potansiyelin kaybolmamasının, giderek genişlemesinin tek yolu budur.[70]

Farklı stratejik referansları, modelleri ve oluşum biçimlerini takip etmesi öngörülse de, silahlı mücadelenin bir diğer ateşli savunucusu İbrahim Kaypakkaya da, silahlı savaşa müthiş bir eleştirel kudret atfetmiş ("eleştiri"nin aynı zamanda ayrıştırma, tasnif etme gibi yananlamları olduğunu aklımızda tutalım) ve Çayan'ınkine benzer vurgularla kırlardan başlatılacak bir silahlı mücadelenin arındırıcı gücüne dikkati çekmiştir:[71]

> Seçeceğimiz köylük bölgelerde *kısa süreli* bir propaganda-ajitasyon ve örgütsel hazırlıktan *hemen sonra* (meselâ, partinin o bölgede yönetici organını örgütlemek, bunlar vasıtasıyla ilk gerilla çekirdeklerini teşkil etmek ve silahlı mücadele ve parti politikası hakkında kısa süreli bir ajitasyon ve propaganda yürütmek) *derhal* silahlı mücadeleye girişebiliriz ve girişmeliyiz. Bu mücadelenin kitleleri muazzam

70 Mahir Çayan, *Bütün Yazılar*, Boran Yayınları, İstanbul, 2004 [1976], s. 399; 425.

71 1976'da, Kaypakkaya'nın çizgisini kısmi eleştirilerle takip etmek üzere, yeniden örgütlenecek ve partileşmeye çalışacak olan TKP/M-L'nin Merkez Komite üyelerinden İbrahim Ünal da, Kaypakkaya'nın giriştiği silahlı gerilla mücadelesinin zamansızlığını ve "yeni" TKP/M-L'nin gerilla savaşı başlatmak için hazır olmadığını kabul etmiş olsa da, "silahlı mücadelenin" bir siyasi hareketin temel "harcı" olduğunu vurgulayarak, silahlı mücadelede Kaypakkaya'nınkine benzer bir kudret bulur: "Her siyasi hareketin inşasında çeşitli biçimlerde, belli bir harç vardır. Onu kullandığın ölçüde belli mesafeler alabilirsin. Bizde de bu harç asıl olarak silahlı mücadele isteği ve bunun hayata geçirilmesi... Teorik adı da halk savaşı." Ünal, *Tarihe Not Akılda Kalanlar (1976-1980)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 164.

bir şekilde uyandırıp eğiteceğini, sadece o bölgedeki değil, ülkenin diğer yerlerindeki kitleleri de uyandıracağını ve kitle temelini de kuvvetlendireceğini, partinin ve silahlı kuvvetlerin esas olarak bu mücadele içinde inşa olacağını ve Kızıl iktidarların bu mücadelenin belli bir aşamasında ortaya çıkacağını unutmayalım...

... Kitleler içinde kök salmış, demir disiplinli, subjektivizmden, revizyonizmden ve oportünizmden arınmış, özeleştiriyi uygulayan çelik gibi bir parti, silahlı savaş içinde gelişecek güçlenecektir. Böylece bayatı atıp tazeyi alacak ve burjuva unsurlardan *arınacaktır*. Halkın en ileri unsurlarını, komünist önderleri ve militanları böylece bağrında toplayacaktır.[72]

Her iki alıntıdan da ayırt edilebileceği üzere, ülkedeki siyasal baskıya bağlı olarak artık devrimci hareketin önündeki görevin bir silahlı mücadele ya da propaganda olduğu varsayımı ve tespitinden hareketle, ezilen halk kitleleriyle temasa geçebilmenin yeni bir tarzı ya da mantığı devrededir. Başka bir dünyanın imkânına ve bu imkânın sosyalizmle birlikte gerçekleşebileceğine inanan toplumsal kesimler arasındaki etkileşim ve titreşim seyrelmeye, öğrenci hareketinin etrafında biriken kitleler dağılmaya yüz tuttukça, kitlelerle temas, Dev-Genç deneyiminde gördüğümüz gibi, kitleleri içeriden katederek, onlara "dokunarak" bağlantıları çoğaltma biçiminde değil, onları somut bir temasa ihtiyaç bırakmayacağı düşünülen bir tarzda silahın arındırıcı ve neredeyse mitsel diyebileceğimiz gücüyle dışarıdan "sarsma" biçiminde tecelli edecektir. Artık olabildiğince çok insana seslenebilmeye, onlarla ilişkilenebilmeye dair –etkisi kısıtlı kalmış olsa da el yordamıyla denenmiş– kapsayıcı bir politik faaliyet tarzının yerini safları arındırmaya, kimin sahih devrim-

72 İbrahim Kaypakkaya, *Bütün Yazılar*, Umut Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 282; 461. (Vurgular bana aittir.)

ci olduğunu ortaya çıkarmaya, dışarıdan aşkın ve mitsel bir tarzda kurulacak tek ve nihai bir bağlantı uğruna olası bütün bağlantıları ve ilişkilenmeleri iptal etmeye, eksiltmeye yönelik bir tarz almıştır. Paradoksal bir biçimde, kitleyle tek gerçek ve etkili ilişki ya da iletişimin, bütün bir Dev-Genç deneyiminde heves ve ısrarla inşa edilmiş ve öğrenci hareketini toplum sathındaki diğer siyasal mücadeleleri birbirine bağlayan bir iletim kayışına dönüştürmüş bütün o somut ve fiilî ilişkilenmeleri talileştirip sönümlendirecek bir silahlı mücadeleyle kurulabileceğine inanmış bir mantıktır burada söz konusu olan. Netice olarak, silahlı mücadele kararıyla mevcut fiilî anın açtığı olanakların ve karşılaşmaların içeriden örgütlenmesi çabasının yerini, o fiilî anın üzerine çıkarak bütün bu karşılaşmaları dışarıdan yönetmek fikri almıştır. Mevcudun içinde neler yapılabileceğini, devrimci hareketin neye muktedir olduğunu koşulların içinde deneyip görmek değil, bu koşulların üzerine çıkarak nihai bir kararla belirleyebilmek esas olmuştur.

Silahlı propagandanın kitleyi dışarıdan kuşatacak bu yeni, aşkın ve tasnif edici mantığında, devrimci arzu ile bu arzunun temsilciliği konumları birbirinden tamamıyla ayrıştırılmıştır. "Ve", artık memleket sathında uç veren her tekil mücadeleyi, eylemi, duygulanımı birbirine bağlayan bir aracı olarak işlev görmeyi bırakıp, hiyerarşik bir ikiliğin, konumları sabitleyen, dağıtan ve mühürleyen kapatıcı işaretine dönüşmeye başlamıştır: Emperyalizmin "gizli işgal"i altında edilgin (öncülüğü fiilî olarak üstlenebilmesi için "sübjektif koşullar"ın yeterince olgunlaşmadığı) öge olarak halk-sınıf *ve* onlara düzenin dayandığı dengenin "suni" olduğunu silahlı propaganda yoluyla göstermeyi hedefleyen etkin öge olarak öncüler... Arzunun kaynağı olarak halk *ve* bu arzunun temsilciliğini üstlenip onu açığa çıkarabilecek olan silahlı öncüler... "Silahlı propaganda", devrimci mücadelenin

bütün yükünü üstlenecek, halkın arzusunun hakikatini tek başına yorumlayıp ortaya çıkarabilecek yegâne politik araç ve mecraya dönüştürülmüştür.

Devrimci arzunun içkin üretim sürecinin öncü bir çekirdek tarafından yorumlanıp temellük edilmesi ya da sahiplenilmesiyle birlikte, her biri kendi kısıtlı ve tekil mücadelesinde kavrulan muhtelif toplumsal gruplar arasında beliren "bakışmalar" ve bu bakışmalar boyunca biçimlenecek yeni politik dil ve araçlar, silahlı mücadele ya da propagandanın aşkın hükmüne tabi tutulmuş ve bütün bakışların, halkın arzusunu "sarsmayı" ve yorumlamayı üstlenen öncülerin sözüne ve gözlerine çevrilmesi öngörülmüştür. Üniversitedeki bir forum için afiş hazırlamaktan dergileri ücra bir köydeki bir sosyalist köylüye ulaştırmaya, yöredeki üreticilerin düzenledikleri bir fındık ya da tütün mitingine koşturmaktan bir fabrika işgali ya da grevindeki işçilere destek olmaya kadar devrimci faaliyetin bütün tekil ve birbirine bağlanan göstergeleri, Lacan'ın arzu yorumundaki fallik gösterenin gördüğü işleve benzer bir biçimde, ancak tek bir gösterenin, silahlı mücadele göstereninin nezdinde esas anlamını kazanır hale gelebilecektir. Kaypakkaya'dan aktardığımız pasajda da görülebileceği gibi, köylere gidip "yoksul köylüler" arasında propaganda ve ajitasyon çalışması yapmanın hedefi, Dev-Genç'lilerin pratiğinde olduğu gibi topraksız köylünün sorunlarına kulak verip onların sorunlarının içinden sosyalizmi anlatmaya çalışmak gibi bir gayretin ifadesi olmaktan çıkmış, "ilk gerilla çekirdeklerini teşkil etmek ve silahlı mücadele ve parti politikası" hakkında "hızlıca" bir söylev çekmeye indirgenip silahlı mücadelenin hizmetine sokulmuştur. Zaten parti inşası gibi büyük bir görevi de silahlı mücadele tek başına üstlenebilecektir. Propaganda ve ajitasyon aşamasının *hızlıca* geçilip *derhal* silahlı mücadeleye girişilmesini salık veren bu mantık, "yoksul köylü"nün

arzusunun da zaten bu olduğu yolundaki bir yorumdan kaynağını alır:

> Genç kadınların, gelin ve kızların çoğu devrimci mücadeleye güçlü bir sempati duyuyorlar. Silahlı mücadelenin özlemini çekiyorlar... Hatta bir kısım genç kızlar, ileride katılmayı düşündüğü silahlı mücadeleye engel oluşturmaması için, evlenmeyi bile düşünmüyorlar.[73]

Oysa bu yorum, Kaypakkaya ile birlikte silahlı halk savaşı başlatmak için kırsal alana çıkan yoldaşları için dahi ikna edicilikten uzak olmuştur. Her ne pahasına olursa olsun silahlı mücadeleye girişme kararının, neredeyse bir fanteziye[74] dönüşerek "nesnel gerçekliği" ikame etmeye başladığının, en yakınındakiler dahi farkına varmaya başlamış gibidir:

> İbo'nun derdi davası, şu kırlarda artık ses veren gerilla eylemlerini başlatmaktı. DABK [Doğu Anadolu Bölge Komitesi] kararında dile getirdiği aşırı iyimserliğe İbo kendini fazlasıyla kaptırmıştı. Hele bir başlatalım gerilla savaşını, gerisi arkadan gelir... Ama bir gerilla mücadelesini başlatmak öyle basit bir şey değildir. Askerî rejimin devrimci muhalefeti yenilgiye uğrattığı, ülkede toplumsal suskunluğun yaşandığı hususunu (ki, çok önemlidir) haydi burada söz konusu etmeyeyim, *bu nesnel gerçekten değil de, kendi arzu-*

73 *A.g.e.*, s. 211.

74 Her fantezi gibi, Kaypakkaya'nın Mao'dan esinle bizzat köylüler tarafından gerçekleştirilebileceğini öngördüğü "kızıl iktidar alanları" ya da "kurtarılmış bölge" fantezisi de, gerçeklik ilkesinin süzgecinden sorunsuzca geçebilmiştir. Oral Çalışlar'ın aktarımına göre, kırsal bölgede acemice de olsa birden çok alan araştırması dahi yapmış olan Kaypakkaya, araştırma sahasındaki köylülere dair şu hayali kurmaktan kendini alamamıştır: "Şimdi kendimi bir gerilla birliği ile bir köyde düşünüyorum. İhtilalci köylü birliği, ağanın olduğu bir köye baskın yapacak, ağayı ilkel silahlarla, baltalarla, sopalarla öldürecek, ondan sonra propaganda birliği köye gelecek ve bir tiyatro oyunuyla bu eylemin pekişmesini sağlayacak. Müthiş bir olay." Çalışlar, "Bir şeye inandığı zaman onu çok sert ve sessiz bir şekilde savunurdu." *Saklanmaya Çalışılan Meşale: İbrahim Kaypakkaya*, Umut Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 85-86.

ladığımız gerçekten yola çıkarak, o günkü somut durum tespitimizi doğru kabul edip, ülkede devrimci durumun mevcut olduğunu varsayalım. Kabul edelim ki, işçilerin, köylülerin büyük çoğunluğu kurtuluşlarının silahlı mücadeleyle olacağını kavramışlardır. İyi ama Kürecik-Elbistan kırsal yöresindeki faaliyet alanımızın çapı nedir Allah aşkına! Topu topu on beş-yirmi köyü kapsayan, rakam olarak kırk-elli aileyi içeren bir ilişki ağı. Bu ilişkilerden hiçbiri, ailenin bir ferdini gerilla mücadelesine katma düzeyinde değildi. Aileler devrime sempati duyuyorlardı, fikirsel düzeyde kurtuluşlarının silahlı mücadeleyle olacağı hususunu da kabul ederlerdi. Ama hiçbiri o gün eline silahını ya da tabancasını alıp gerilla mücadelesi için dağa çıkacak durumda değildi... Kaldı ki, her fırsatta da bu işin çok zor olduğunu vurguluyorlardı. Bu işi başaracağımızı akılları kesmiyordu. Olanaklar buydu, faaliyetin çapı buydu. Bu güçle gerilla savaşı başlatılır mıydı? Tabii ki, hayır! Ama biz başlatmak istiyorduk, çünkü *nesnel gerçeğin yerine kendi düş dünyamızdaki gerçeği geçirmiştik.*[75]

Silahlı mücadele, savaş ya da propaganda kararı etrafında oluşturulan fantezi, arzunun toplumsal uzamdaki gerçek bağlantılarını takip edip işlemek, başka deyişle ülkede derinleşen siyasal krize ve baskı ortamına rağmen geriye kalan bütün mücadele araç ve yöntemlerini cesaretle ve yaratıcılıkla yeniden devreye sokup aktive etmeyi denemek yerine, devrimci hareketin kendisini bekleyen bütün bu görevler karşısında gerileyerek ileriye doğru hızlı bir sıçrama yapmasına, Ergun Aydınoğlu'nun ifadesiyle, bir "ileriye kaçış"a girişmesine neden olmuştur.[76] "Silahlı mücadelenin Marksizmle eşitlenmesi" sürecine bizzat tanık olan Sel-

75 Taşyapan, *Kaypakkaya ile Birlikte*, s. 602-603. (Vurgular bana aittir.)

76 Ergun Aydınoğlu, *Türkiye Solu (1960-1980)*, Versus Yayınları, İstanbul, 2011, s. 308.

çuk Polat da, Aydınoğlu'nun tespitini destekler nitelikte, bu süreci "devrimci güçlerin siyasi taktik geliştirmekte, doğru bir çalışma tarzı tutturmakta ne kadar geri kaldığının resmi" olarak değerlendirerek söz konusu sıçramanın bir "geri kalma"ya dayandığını dolaylı olarak işaret etmiştir.[77] Döneme tanıklık eden Merih Cemal Taymaz da, silahlı mücadele girişimlerini solun 12 Mart'la birlikte girdiği politik ve pratik tıkanıklık sürecinde, "Neyi, nasıl yapmalı?" sorusu karşısında yaşadığı "tedirginliğe ve tereddüde verilmiş hızlı bir cevap" olarak, bir saldırıdan çok hayatta kalmaya dönük "savunmacı" bir hamle olarak yorumlar.[78] Öte yandan öznelerini kendi gerçekliği içinde de tutarlı bir mantığı takip etmekten alıkoyan bu fantezi, ateşli bir biçimde savunulan gerilla savaşının kurallarının da layıkıyla uygulanmasının önünde engel olmuştur. Ertuğrul Kürkçü'nün THKP-C örneği üzerine haklı tespitiyle, "gerillacılığın altın kuralı" yerine getirilememiş, "vurulmuş" ama kaçılamamıştır.[79] THKP-C'den THKO ve TİKKO'ya bütün silahlı gerilla denemeleri, Mao'dan ezberci ve kitabi bir tarzda devralınan köylülük ve kırsal bölgelere dair aşırı bir vurguyla, Türkiye'nin kırsal ve köylük bölgelerinde silahlı mücadelenin kıvılcımının yakılmasını mümkün kılacak bir potansiyelin gerçek anlamda mevcut olup olmadığının hesabı yapılmaksızın, kırları temel mücadele alanı olarak seçme yoluna gitmiştir. Bu tercih, yine gerilla mantığının temel izleklerinden biri olan "düşmanı istemediği alanda mücadeleye çekme" ve onunla nizami bir savaşta olduğu gibi sabit bir cephe mantığında karşı karşıya gelmekten kaçınabilme yeteneğinden yoksun olunduğunu da göstermiştir. Zira her üç hareket de geçici bir ma-

77 Polat, *Mahşerin Beyaz Atlısı*, s. 216.

78 Alper, Bora ve Taymaz, "Merih Cemal Taymaz ile Söyleşi: Türkiye'de Sol ve Silahlı Mücadele Bir Muhasebe", s. 49.

79 Kürkçü, "THKP-C", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 2198.

nevra alanından çok sabit bir harekât mevziine dönüştürdükleri kırsal alanda, hareket kapasitesini kaybetmiş ve bizzat doğal bir müttefik olarak gördükleri köylülerin "yardımıyla" devlet şiddetine çok daha açık hale gelmiştir. Silahlı mücadele fantezisinin parçalanması, bu fanteziye yatırılan arzunun yoğunluğu oranında şiddetli olmuştur. 1971-1972 yıllarında devrimci öğrenci hareketi içinden çıkan ve sayıları epey kısıtlı kadroların el yordamıyla kurdukları "ordu" ya da "cephe"lerin, ülkedeki "nesnel gerçekliği" silahların eleştirisine tabi tutarak yeniden kurma girişimleri silahlı bir gerilla ya da halk savaşı tam olarak başlatılamadan çekirdek kadroların kaybıyla sonuçlanmış ve kendi önüne koyduğu hedeflere ulaşamadan acı bir yenilgiye uğramıştır.

Silahlı mücadele girişimi, faillerinin istediği biçimde sonuçlanmamış ve açık bir askerî yenilgiyle noktalanmış olsa da, öngörülemeyen ve paradoksal bir biçimde, "başarısı" ile değil de "yenilgisi" üzerinden kitlelerde "sarsıcı" bir etki uyandırabilmiştir. '70'lerin ortalarından itibaren çok daha geniş kitlelere seslenebilmeye başlayan sosyalist hareketler, bir biçimde, kendilerini, söz konusu üç örgütün kadro ve önderlerine referansla yeniden kurma yoluna gitmişlerdir. Üstelik Eylem Birliği, MLSPB (Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği) gibi birkaç küçük çevrenin dışında, kendilerini THKP-C, THKO ve TİKKO'nun devamı olarak inşa eden neredeyse bütün kitlesel sosyalist örgüt, yapı ve hareketler, referans aldıkları ve az çok birer mitsel figüre dönüştürdükleri eski önderlerin öngördüğü biçimde, devrimin ancak ve sadece silahlı bir mücadele yoluyla kazanılabileceği fikrini teori ve pratikte dolaylı ya da dolaysız olarak terk etmişlerdir. 1974'ten sonra siyasal iktidarın ele geçirilmesi ile silahlı mücadele arasında kurulan bağlantı zayıflamış, silahlar sayıca artmış olmasına ve çok daha yoğun bir biçimde kullanılmaya başlamasına rağmen, silahlı mücadele

çoğunlukla antifaşist mücadele bağlamında, savunma amacıyla ve sınırlı olarak devreye sokulmuştur. '70'lerdeki sosyalist hareketlerde gözlemlenebilen ve silahlı savaş ile devrimci mücadele arasına pratikte mesafe koymayı beraberinde getiren bu makas değişikliği, sosyalizme müzahir toplumsal dalganın yükselişiyle, bu hareketlerin kitleselleşebilme kanallarının yeniden ve çok daha geniş ölçekte çoğalmasıyla açıklanabilir. Silahlı savaş fantezisiyle ketlenen ve mühürlenen başka bir dünya arzusunun içkin üretim süreci, bu fantezi trajik bir biçimde dağıldıkça ve toplumsal uzam arzu-üretimi için yeni bağlantılar kurulmasına tekrar müsait hale gelmeye başlayınca çok geçmeden yeniden işlemeye başlayacaktır.

Arzu ideolojiyi aştığında: "Direniş Komiteleri" örneği

Başka bir dünya ve toplumun belirsiz olanağında ifade bulan arzunun, resmî ideolojiyle rezonans halindeki bir "tam bağımsız Türkiye" ve "milli demokratik devrim" ereğinde katmanlaşıp tekanlamlı bir iktidar sorununa dönüştürülmesi ve sonrasında arzunun yorumculuğunu üstlenen silahlı mücadelenin inşa ettiği fanteziyle birlikte ardında büyük bir hayal kırıklığı bırakarak yenilgiye uğrayıp sönümlenmesi, söz konusu arzunun tamamen yeğinliğini yitirdiği anlamına gelmiyordu. 1970'lerin ortalarına doğru yeniden toparlanmaya başlayan sosyalist hareket, bu sefer önünde çoğu zaman yetişmekte zorlandığı çok daha kitlesel bir toplumsal muhalefet ve örgütlenme dalgası buldu. Bu dönemde, kendilerini hızlı bir toplumsal değişim içinde bulan farklı toplumsal kesimlerden sayısız insan, dünyayı değiştirebileceklerine çok daha fazla inanmaya başlamış, bütün bildiklerinin eskidiğini idrak ederken yeni sözler ve siyasal araçlar yaratmaya yö-

nelik, Cumhuriyet tarihinde eşine az rastlanır bir hevesle siyasal mücadeleye dahil olmuşlardır. Kitleler artık karşılaştıkları sorunların çözümlerini kendi dışlarındaki kuvvetlerden beklememeyi öğrenmiş ve kendi çözümlerini yaratmaya koyulmuşlardır. Sosyalist siyaset, 1960'lara oranla çok daha fazla yerelleşebilmiş, hak arama mücadeleleri çoğu zaman büyük şehirlerden bir yönlendirme beklemeden bizzat yerel aktörlerce kotarılmaya başlamıştır. Sayısız grev, işçi eylemi, forum ve mitingin gerçekleştiği, en gündelik sorunlar için dahi yeni örgütlenme kanallarının yaratıldığı bu siyasallaşma süreci, nereden bakılırsa bakılsın, Türkiye toplumunun üzerinde uzlaşıya varılmış görünen, organik ve çelişkisiz bir bütün olduğuna dair o bilindik tanımının yeniden problematize edildiğini gösteriyordu.[80] Kerem Ünüvar'ın tespitiyle, toplumun ne yapabileceğini ya da neye muktedir olduğunu bilemediğimiz bu süreçte,[81] başka bir dünya arzusu toplumsal uzamda yeniden kristalize olmaya başlamıştı.

1970'lerde de her ne kadar yeni ideolojik anlamlara kaydolmuş ve büyük harfli bir Devrim ereğinde yeniden tekanlamlılaştırıcı bir yoruma tabi tutulmuş olsa da, başka bir dünya arzusu, toplumsal muhalefet dalgası içerisinde, bedenlerin her yeni karşılaşması ve buluşmasında, kendisine tayin edilen kodlardan, teyellendiği nesnelerden, sabitlendiği konumlardan sapabilip ideolojiyi aşabilmeye muktedir olabilmiştir. En sıkı denetlenen politik durumda ve en durağan, hiyerarşik ve baskılayıcı gözüken örgütlerin içinde dahi, bu örgütlerin mevcut işleyişini, organizasyonunu ve mücadele tarzını bozunuma uğratabilecek yeni bir pratik ya da deneyim ortaya çıkabilmiş, ideolojik çerçeve dahilinde belir-

80 Ömer Turan, "Bu sayıda... Alternatif Tahayyüller, Devingenlik, Popülizm: 1970'ler İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 6-11.

81 Kerem Ünüvar, "'70'ler: '80'lerin Öncesi '60'ların Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 31.

lenen öncelikli tarihsel amaç, görev ve tartışma gündemlerini problematize edebilmiştir. '70'leri, '68'in potansiyelini ve ilhamlarını kör bir silahlı mücadele içinde tüketen, kurak ve gri bir dönemden ibaret gören yerleşik kanaat de, söz konusu yıllarda arzunun farklılaştırıcı ve dönüştürücü gücünün mevcut politik süreç ve mekanizmalar tarafından nihai olarak massedildiğini ve bastırıldığını varsaymaya eğilimli olmuş ve arzudaki yaratıcı sapmaları gözden kaçırabilmiştir. Oysa başka bir dünya ya da yeni bir yaşam arzusu, geleceğe yönelik bir projeksiyon olarak politikayı her daim açık tutabilecek bir tarzda, kendisine tahsis edilen amaçlardan, tanımlanabilir, kodlanılabilir kılındığı ideolojinin çerçevelerinden taşabilmeye sürekli muktedir olabilmiş ve güncelliğini koruyabilmiştir. Amaçlar, nedensellikler, görevler, arzu için nihai bir "içeri" tesis etme konusunda tam olarak başarıya ulaşamamıştır; arzu, ne kadar katmanlaşmış ve içe kıvrılmış da olsa, "bu içe kıvrılmanın temasta kaldığı rastlantısal bir dışarısı"na doğru yeni filizler verebilmiştir.[82]

Arzuların bastırıldığı renksiz ve kurak bir geçiş dönemi ("12 Eylül öncesi") olarak düşünülen '70'lerin özellikle ikinci yarısı boyunca da, başka bir dünyanın imkânını diri tutan sayısız deneyim uç verebilmiş, sayısız arzu öbeği ifade kazanabilmiştir. Bazen köyden kente göçen işsiz ve yoksullarla birlikte girişilen bir gecekondu mahallesi inşasında, başka zaman bir sendika ya da sol örgütün tamamen denetiminde olduğu düşünülen bir fabrika işgali ya da grevde, veyahut gündemi izlenen politik hat ya da o sırada takip edilen uluslararası bir komünist partinin çizgisine bakılarak olabildiğince dar sınırlar içerisinde belirlenmiş bir tartışma, forum ya da örgüt toplantısında, "konu"dan sapan bir söz, öneri, talep ya da edimle birlikte arzu yeniden dolaşıma girebilmiştir. Elbette sonradan düzeltmelere tabi tutulacak olan bu

82 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 117.

sapmaların her birini takip etmek olası değildir. Ama burada yine de, tek bir örnekle, Devrimci Yol hareketi içerisinde uç vermiş ve mevcut sol siyaset mekanizmalarının mantığından bir ölçüde farklılaşabilmiş Direniş ve Halk Komiteleri deneyimi üzerinden gidip, hem yaratılan sapmaların meydana getirdiği problematikleştirici etkiyi hem de bunların nasıl düzeltilere tabi tutulduğunu değerlendirmeye çalışabiliriz.

Devrimci Yol hareketinin etki alanındaki ilçeler, mahalleler, işyerleri ve okullarda ortaya çıkan Direniş ve Halk Komiteleri modeli, başlangıçta Dev-Yol kadrolarının yönlendiriciliğinde, '70'lerin ikinci yarısında yoğunluğunu giderek arttıran "faşist saldırılar"a karşı halkın kendi gücüne dayanacak bir özsavunma stratejisi bağlamında düşünülmüştü.[83] Bununla birlikte, komiteler süreç içerisinde antifaşist mücadele çerçevesinin ötesine taşacak ve "halkın kendi kendini yönetmesi" ve her türden sorunlarını, yerelde, bizzat kendilerinin çözmesine dayalı "özyönetim organları" olmaya doğru evrilecekti. Devrimci Yol hareketi "faşizme karşı mücadeleyi bir devrim sorunu olarak gören" bir anlayış çerçevesinde, önceleri bir özsavunma tedbiri olarak düşünülen komitelerin "uzun vadeli ve kalıcı örgütlenmeler olması ve halk iktidar organlarının nüveleri olarak ele alınması gerektiğini" öne sürecekti.[84] Hareketin resmî söyleminde, "merkezî devlet yapısının yanı başında ve ona alternatif olarak yeni bir iktidar odağı haline geleceği" öngörülen komite modeli, "eski sömürü ve zorbalık döneminin bağrında yepyeni bir toplumun filizlenmeye başlaması" ve hatta "eski devletin çatlak-

83 Direniş ve Halk Komiteleri deneyimi üzerine yürüteceğim tartışmada, "Arzu ve Politika: '70'lere Dair Bir Haritalama Denemesi" adlı makalemin "Direniş Komiteleri: 'Yeni Bir Hayat'ı Arzulamak" bölümündeki temel izleği takip ettim (bkz. Birdal, "Arzu ve Politika: '70'lere Dair Bir Haritalama Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 128, 2013, s. 84-103).

84 Devrimci Yol, *Direniş Komiteleri Broşürü*, 1980, *https://issuu.com/devrimci-yol-arsivi/docs/dy-direnis-komiteleri*, (son güncelleme tarihi 23.12.2019.), s. 2.

ları arasında... yeni bir 'devletin' tohumlarının yavaş yavaş filizlenmeye başlaması" olarak algılanacaktı.[85] Bu tohumların, hareketin öngördüğü gibi "yeni bir toplum"a doğru geliştirilip geliştirilemediği bir tarafa, somut komite deneyimleri, gerçekten de daha önce cari sosyalist siyasetin ilgi alanına yeterince girmeyen birçok yerel ve gündelik sorunun komitelerin etkili olduğu ilçe, mahalle ya da birimde yaşayan halkın önemli bir kısmının bizatihi katılımıyla tartışılması ve çözüme bağlanması açısından dikkate değer bir yenilik ve özgünlük barındırıyordu. Komite modelinin nispeten başarıya ulaştığı ilçe ve mahallelerde, devlet arazilerinin "kamusallaştırılıp" mahalleye yeni gelenlere evlerini inşa etmeleri için pay edilmesinden[86] bakkallardan ürünlerin ucuza satın alınıp rayiç bedelle mahalle halkına satılmasına,[87] '70'lerin sonundaki mamul madde kıtlığında ortaya çıkan karaborsacılıkla mücadeleden bir ilçenin çamur sorununu ilçe halkıyla birlikte çözmeye, bir aile içerisinde kumar ya da içki yüzünden çıkan bir anlaşmazlığa "müdahale" edilmesinden bir gecekondu mahallesindeki gençlerin "kötü alışkanlıklarını" önlemeye kadar makro siyasetin perspektifinden önemsiz ve ihmal edilebilir görünen birçok yerel ve gün-

85 *A.g.e.*, s. 10.

86 "Dikmen'de belirli bir dönüm araziyi kamulaştırdık; yani biz dedik bunu halkın adına dağıtıyoruz, Dikmenli devrimciler. Dağıttık işte, halk kendi yaptı evini, sıvasını kendi yaptı, boyasını kendi yaptı, yolunu kendisi yaptı. Yani biz kamulaştırdık, halkımıza verdik. İhtiyaçları olanlara vermeye çalıştık: halkın kendi içerisindeki referanslarına dayanaraktan, hani atıyorum, Keçiören'de eziyet görmüş, evi yanmış, evi yakılmış, işte çocuğu zapt edilmiş, bunlara verdik yani. Şentepe'de de aynısını yaptık, işte Keçiören'in belirli bölgelerinde de aynı şeyleri yaptık." (akt. Sümercan Bozkurt, "The Resistance Committees: Devrimci Yol and the Question of Revolutionary Organization in Turkey in the late 1970s", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 89).

87 "Bakkallar halkımızı kazıklamasın diye biz kendimiz kooperatif kurduk: Halkın kendi kooperatifi. Kendi bünyesinde paralar topladık işte un aldık, şeker aldık, yağ aldık, vesaire aldık, oradan bakkalda 3 liraysa biz 2 liraya verdik. Hani halk kendi oradan alışverişini kendi yapıyordu." (akt. Bozkurt, s. 9).

delik mesele, devrimci siyaset pratiğinin repertuarına dahil olabilmişti. Hareketin yayın organında kendilerine atfedilen "yeni toplum"un bir prototipi olma işlevini ne ölçüde yerine getirdiklerinden bağımsız olarak, komiteler, mevcut toplumsal iletişim biçimlerinin ötesinde alternatif toplumsal ilişkilenme tarzlarının denendiği, gündelik hayatın yeniden örgütlenmeye çalışıldığı ve bu süreçte de halkın siyasal pratik içinde doğrudan özneleşme olanakları yakaladığı deneyler olarak Türkiye'deki sosyalist siyaset içerisinde özgün yerlerini almışlardı.

Kitleselleşebilmesini, biraz da, kendi "merkez komite"sinin önüne koyduğu partileşme hedefinin aksine[88] esnek ve kendiliğinden bir hareket olarak kalabilmesine borçlu olan Devrimci Yol'un komite deneyimlerine bakışı gözle görülür bir ikircim barındırıyordu. Komiteler, bir yandan devrimci parti inşası sürecinde bir ön aşama ya da "halk iktidar organlarının birer *nüvesi*" olarak selamlanıyor, diğer yandan ise komitelerin, işleyişi boyunca ortaya çıkan kendiliğinden, yatay örgütlenme ve ilişkilenme tarzına eleştirel bir mesafeyle yaklaşılıyordu. Direniş Komiteleri, aynı anda hem devrimci parti inşasını kolaylaştıracak, partiye kitle tabanını sağlayacak ve devrimci kadroların devşirilmesine kaynaklık edecek bir tarzda, siyasal iktidarın ele geçirilmesi bağlamında araçsal bir zeminde değerlendiriliyor, hem de sosyalist ilişkilerin ya da "yeni toplum"un, kitlelerin kendi inisiyatifleriyle "şimdi ve burada" siyasal iktidarın devralınmasını beklemeden oluşturulmasının temel mecraları olarak alımlanıyordu. Hareketin resmî politik hattında komitelerin ilk işlevlerinin altı sıkça çizilse de, bu ilk işlevleriyle gerilim yaratacak bir tarzda, pratikte komite modelinin ikinci işlevleri öne çıkı-

88 Hareketin hâlâ en önemli isimlerinden olan Oğuzhan Müftüoğlu da, hareketin devrimci bir partiye evrilememesini bir "eksiklik" olarak işaret edecektir. Bkz. Müftüoğlu, "Devrimci Yol Üzerine Notlar", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 2251.

yordu.[89] Komite deneyiminin, etki gücünü doğrudan savunulan teorik pozisyonlardan ya da hareketin politik hattından almadığını Devrimci Yol'un karar alıcısı konumundakiler de teslim ediyordu: "Direniş Komiteleri (hayattan kopuk "görüşler"in değil) hayatın kendisinin ortaya attığı bir *öneri*dir."[90] Politikanın, ucu açık ve aktif bir deney(imleme) ve yaratım süreci olduğunu hatırlatacak biçimde, "denemeyanılma yoluyla" anonim biçimde ortaya çıkarılan (bu anlamda bunların kurucularından söz edebilmek zordur) komitelerin, yeni bir politik araç olarak, üzerine uzun uzun düşünerek değil de "pratik olarak icat edildikleri" açıkça gözlemlenebiliyordu.[91] Bu icat, Devrimci Yol'un, yalnızca işleyişini ve mücadele tarzını değil aynı zamanda ideolojik-politik kabullerini de dolaylı olarak yeniden düşünmesine kapı aralıyordu. Komitelerle birlikte ortaya çıkan ve bir çeşit özyönetim olarak tanımlanabilecek yeni politik pratiğin, siyasal iktidarın bir siyasal devrim yoluyla bir kerede topyekûn ele geçirilebileceği fikrini de sorgulamaya açtığını ve halk iktidarı kavramını yeniden düşünmeye sürüklediğini, Devrimci Yol'un politik gündemini belirleyenler de dolaylı olarak kabul etmeye yanaşıyordu: "[Direniş Komiteleri] *demokratik halk iktidarının asıl anlamını vurgulaması, halkın kendi iktidarı* kavramını ve merkezî otoriteye bir alternatif yaratılması zorunluluğunu somutlaması açılarından önem taşımaktadır."[92] Netice olarak, hareketin "esas" politik hattıyla gerilimli bir mesafeye neden olan bütün öngörülemez-

89 Bozkurt, "The Resistance Committees: Devrimci Yol and the Question of Revolutionary Organization in Turkey in the late 1970s", s. 75-76.

90 Devrimci Yol, "Parti-Cephe İlişkileri, Direniş Komiteleri ve Partileşme Süreci", 20 Mart 1978, sayı 16, s. 9.

91 Tayfun Mater (der.), *Devrimci Yol Savunması: 12 Eylül Öncesi ve Sonrası*, Simge Yayınevi, Ankara, 1989, s. 547.

92 Devrimci Yol, "Parti-Cephe İlişkileri, Direniş Komiteleri ve Partileşme Süreci", s. 8.

liği ve kendiliğindenliğine, diğer örgüt ve hareketlerden gelen bütün eleştirilere rağmen, komite deneyimi ikircimli bir biçimde de olsa sahipleniliyordu.

Devrimci Yol'un, bir partiye evrilmenin yollarını aramak ile gevşek bir hareket olmanın bütün imkânlarından faydalanabilme arasında ortaya çıkan gerilimli konumu, Direniş Komiteleri değerlendirmesini de şekillendiriyordu. Proletaryanın öncü partisini inşa etmeyi temel görev olarak belirleyen bir hareket, ne kadar olumlarsa olumlasın, komite deneyimini, nihai olarak erişilecek ya da mevcut mücadele tarzları ve hedeflerine alternatif oluşturacak bir örgütlenme tarzı olarak kabul etmeyecekti. Her yeni politik deneyimi devrime giden yolda bir uğrak olarak görerek araçsallaştıran bir mantığın devreye girmesiyle, komiteler örneğinde ortaya çıkan halkın "kendiliğindenci" ve "dağınık" mücadele girişimlerinin başarıya ulaşabilmesi için "devrimci bir doğrultu"da şekillendirilmeleri gerektiğinin altı sıkça çiziliyordu. Bu bağlamda, Direniş Komiteleri örneği, "diyalektik bir bütünlük" içerisinde düşünülmesi gereken geniş bir halk cephesi oluşturabilme ve partiyi inşa etme görevlerinin çerçevesinde anlam kazanabiliyordu: "Direniş Komiteleri mücadelesinin başarıya ulaştırılabilmesi, böyle bir devrimci önderliğin (proletaryanın öncü savaşçı partisinin) varlığına kopmaz bir şekilde bağlıdır."[93] Hareketin daha sonraki iç değerlendirmelerinde, komite deneyiminin başarısının "uygulamada sınırlı kaldığı"na yönelik bir tespit de, dolaylı olarak bir parti inşasının ya da devrimci önderliğin eksikliğine bağlanacaktı.[94]

Komite deneyiminde deyim yerindeyse doğaçlama olarak yaratılan tabandan siyaset potansiyelinin yeterince kul-

93 *A.g.e.*, s. 7.

94 Adil Yılmaz (yay. haz.), *Bu Tarih Bizim: THKP-C ve Devrimci Yol'dan Bugüne Geçmiş Değerlendirmesi*, Devrim Dergisi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 74.

lanılamamasını, bu komitelerin devrimci parti inşası süreci doğrultusunda kanalize edilememesine bağlayan bir bakış, bu potansiyeli kendi özgünlüğü ve tekilliğinde düşünememekle malul olacaktır. Oysa bu deneyimin başarısı ve özgünlüğü, tam da kadrolar ile kitle arasında bir ayrım ve ikilik gözeten devrimci yapıların öncülük konumunu, işlevini ve devrimci politikayı bir siyasal iktidar perspektifine indirgemeye eğilimli olan stratejik mantığı problematize edebilmesinde somutluk kazanmıştı. Bu noktada, Leninist öncü (parti) kavramı ve kitlelere dışarıdan bilinç götürme nosyonuyla belirlenen bu stratejik mantığın Devrimci Yol hareketi tarafından rezervsiz sahiplenilip sahiplenilmediği konusunda haklı bir tereddüt belirebilir. Hem ideolojik-politik belirlemelerindeki görece eklektizm hem de örgütlenme çalışmalarında tutturduğu görece kendiliğinden ve gevşek tarz (ki bu eklektizm ve kendiliğindenlik, devrimin öznesi olarak proletaryadan daha ziyade kapsamı oldukça geniş ve yer yer de muğlak tutulmuş bir halka seslenmesinden kaynağını alıyordu), Devrimci Yol hareketinin diğer örgüt, hareket ya da yapıların erişemediği bir kitle tabanına temas edebilmesinin ve hareketin taban örgütlenmesinin ve yerel-tabandan bir inisiyatifin güçlenebilmesinin önünü açmıştı. Yerel-tabandan halk inisiyatifinin güçlenebilmesi ise halkın gündelik sorunlarının, diğer örgüt ve hareketlerden farklı bir tarzda, kitabi ve soyut formüller içinde erimeden hareketin siyasal gündeminde geniş bir yer tutabilmesini sağlıyordu.[95] Bu karakteriyle Devrimci Yol, Leninist bir örgütlenmeden çok Latin Amerika'daki popülist halk hareketlerini andırıyordu. Kaldı ki hareket, bilhassa Direniş Komiteleri deneyimleri üzerine kendi militanlarını eğitmeye yönelik yazılarda, militanların halkla ilişki kurarken sadece soyut

95 İlkay Kara, "Devrimci Yol Hareketinde Popülist Eğilim ve Kırılmaları", *Kültür ve İletişim*, sayı 15:2, s. 40.

sloganların ve formüllerin tekrarlanmasıyla salt öğretici konumunda konuşmaktan kaçınmasını, aynı zamanda halkın kendi sorunlarını çekinmeden kendi yordamınca dile getirebilmesinin önünü açacak ve bütün sınırlılıklarına rağmen halktan öğrenmeye açılabilecek bir tarz geliştirilebilmesine dikkat etmesini salık vermekle klasik Leninist öncü şemasının bir miktar dışına taştığının sinyallerini de veriyordu: "Kitlelere bir şey öğretmeye çalışırken daha da fazlasını öğrenme ihtiyacında olduğumuzu hiç unutmamalıyız. Daima içinde yer aldığımız topluluk içinde yeni ve anlamlı sorular açmasını, bu sorular etrafında kitleleri tartışmaya katmasını bilmeliyiz."[96] Ne var ki popülist olarak tanımlanabilecek bir söylemle "halk" ve "halkın yiğit evlatları" olarak "devrimcilerin" aynı "biz" içerisinde kaynaştırılma çabalarına karşın, devrimin fiziki gücü olarak tasvir edilen halk ile bilinçlendirme ve aydınlatma faaliyetiyle halkın gücünü açığa çıkaracak devrimciler arasında hâlâ giderilemez bir ayrım ve mesafe de yerli yerinde duruyordu. Hareketin resmî söylemi içinde devrimciler hâlâ devrimin öncüsü ve doğurtucusu konumunda tarif ediliyorlardı: "Devrimciler (komünistler) gelecek (yeni) toplumun öncüleridir. Bugünkü, her yönüyle çürümüş ve bireysel çıkarlar temelinde yükselen toplumsal sisteme karşı yepyeni bir toplumun, yepyeni bir insan ilişkileri sisteminin öncüleridir."[97] İşte Direniş Komitelerinde faaliyet gösteren insanlar arasında öngörülemez biçimde meydana gelen sayısız somut, tekil karşılaşma ve bunlar sonucunda yaratılan potansiyel, Devrimci Yol hareketinin, bütün o popülist ve siyasal inisiyatifi kısmen de olsa kitlelere bırakmaya kapı aralamış söylemine karşın tamamen terk edemediği öncü modelini de çatlatmaya başlıyordu. Komitelerde yer almış pek çok Devrimci Yol militanı tarafından da hareketin

96 Devrimci Yol, *Direniş Komiteleri Broşürü*, s. 6.

97 *A.g.e.*, s. 6.

öngördüğü bu öncü modelinin sıklıkla yerini doğrudan halkın inisiyatifine bıraktığı dolaylı olarak vurgulanmıştı. Ankara'nın Şentepe semtinin Karakaya Mahallesi'ndeki (ki adını öldürülen ODTÜ öğrencisi Ertuğrul Karakaya'dan almıştır) komitede aktif bir biçimde yer almış Devrimci Yol militanı Mustafa Kantaş, mahalle halkının komitede nasıl bir rol üstlendiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

> İnsanlara ne yapacaklarını artık dışarıdan gelen insanların söylemedikleri bir aşamaya doğru gidiyordu. İnsanlar bir eyleme gideceklerse kendi pankartlarını, dövizlerini hazırlarlardı. Üzerine hangi sorunlarını, hangi taleplerini yazacaklarına kendileri karar verirlerdi.[98]

Eğer komitelerin başarısının sınırlı kalmasından söz edilecekse, bu sınırlılığın, söz konusu deneyimde ortaya çıkan problematikleştirici gücün halihazırdaki problemlere kaydedilip massedilmesi, bütünüyle temsile dayalı olmayan nispeten yeni bir politika tarzının habercisi olarak komitelerin tam da problematize ettiği verili temsilî politik yapılar ve örgütlenme tarzının kapsamına alınarak okunmasıyla birlikte ortaya çıktığını görebilmek gerekir. "Halk iktidar organlarının" olgunlaşmamış bir hali olarak görülüp, başarısının ancak "bir iktidar organı olarak geliştirilip somut bir biçime bürünmesi"yle mümkün olabileceğinin vurgulandığı komiteler,[99] özgünlüklerini, mevcut örgütlenme ve mücadele tarzlarını haklılaştırmaktan çok, sol örgüt ve hareketlerin öncü kadrolarıyla bilinçlendirilecek kitleler arasına koydukları mesafede ortaya çıkan hiyerarşik örgütlenme mantığını sekteye uğratabilmesiyle kazanmıştı. Komite deneyimi boyunca, kitle *ve* kadrolar, dışlayıcı bir ikiliğin ögeleri ol-

98 Akt. Cemalettin Canlı, *O Çocuklar O Yapraklar: Zakir Koçak Kitabı*, Notabene Yayınları, Ankara, 2014, s. 99.

99 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 2258.

maktan çıkıp birbirlerinin öznelik konum ve işlevlerini karşılıklı olarak katedebilme kabiliyeti kazanabiliyordu. Kadro *ya da* kitle olmanın ayırt edilemez olduğu ortak çalışma anlarında, Türkiye solunun büyük bir çoğunluğunda yaygın olan "nihai bilgiye daima vâkıf, birlikte aydınlanmacı değil hep aydınlatıcı bir dil" ve tavır yumuşamaya yüz tutuyor,[100] birlikte düşünme, hissetme ve eylemeye dair yeni yordamlar geliştirilebiliyordu. Profesyonel kadroların birer aydınlatıcı ya da öğretici olmaktan çıkıp daha tarafsız bir moderatör pozisyonuna çekildikleri ve sözler, eylemler, duygulanımlar ve taleplerin arasında deyim yerindeyse salt birer "iletişim kayışı" işlevi gördükleri bu anlarda, yalnızca kadrolar kitleden öğrenmeye açık hale gelmiyor, kitleler de kendi aralarında ortaya çıkan rezonansta birbirlerinden öğrenmeye başlayabiliyorlardı. Ankara Tuzluçayır'daki Direniş Komitesi'nde hareket tarafından görevlendirilen Ayşe Gülay Özdemir, kendi gözlemleri üzerinden bu birlikte öğrenmeyi şöyle tarif ediyordu:

> Yerel unsurlar gerçekten giderek daha nitelik kazandıkları ve dışarıdan gelen bizim gibi devrimci unsurlara ihtiyaç duymaksızın kendi yapılarını, kendi yaşam döngülerini oluşturmaya çalıştıkları bir süreç yaşadılar... Örneğin bir mahalledeki bir kişi, diğer mahalledeki bir başka kişiyle daha nitelikli bir üstyapı oluşturabiliyor, daha genel sorunlara kolektif çözümler üretebiliyordu... Hepsi bir arada olduklarında, siz onları bir araya getirdiğinizde birbirlerinden müthiş etkileniyorlardı. Olumlu anlamda etkileniyorlardı; kendi güçlerinin farkına varıyorlardı.[101]

---

100 Tanıl Bora, "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler", der. Tanıl Bora, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 140.

101 Ayşe Gülay Özdemir, Mehmet Kök, Beyhan Güngör Şıracı, Ahmet İrfan Türkkolu, *Tarihle Söyleşiler 3*, Özgür Açılım Yayınları, Ankara, 2016, s. 122, 125.

Merkez Komite'nin dağınıklık ve devrimci parti inşasına evriltememe eleştirisine karşı, komite deneyimlerinde rol almış yüzlerce Devrimci Yol militanından biri olan Cüneyt de, komitelerin başarısının, halkla birlikte düşünme ve öğrenmenin yollarının yaratılmasının önünü açan bu dağınıklık ve kendiliğindenlikte yattığını dolaylı olarak vurguluyordu:

> Biz toplumla uyum sağlayabiliyorduk. Belki de bizi toplumla bu kadar bağdaştıran olay oydu. Yani herhangi bir yerden direktif alma yerine, var olduğumuz yerellerdeki insanlarla birlikte hareket edebilme politikası da diyebiliriz. Ve onlarla uyum sağlayan politikalar sağlıyor olabilmemiz de söylenebilir yani. Çünkü birtakım kalıpların peşinden koşmuyorduk; daha çok toplumla birleşebiliyorduk, toplumun sorunlarıyla birleşebiliyorduk, toplumun istekleriyle birleşebiliyorduk.[102]

İlk başlarda "faşist saldırılar"a karşı acil bir önlem olarak düşünülen komitelerin, kuruldukları mahallelerin giderek bütün sorunlarının çözümlerini de üstlenmek suretiyle devrimci siyasetin anlamını bütün bir gündelik yaşamın örgütlenmesi düzleminde yeniden tarif etmesi, yalnızca politik özneleşme sürecinin temsilci-temsil edilen ikiliğini aşabilmeye muktedir bir tarzda seyretmesine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda arzu ile çıkar yatırımlarının da iç içe geçmesinin önünü açmıştı. İlk bakışta somut ve acil ihtiyaçlar tarafından şekilleniyor gibi gözükse de, komitelerde yürütülen faaliyetler, sınırlı bir hak arama mücadelesinin ötesinde, yeni bir hayat arzusunun toplumsal uzamda yeniden moleküler bir saçılmasının belirtilerini barındırıyordu. Direniş Komitelerinde örülen ilişkiler yalnızca somut bir ihtiyacın giderilmesiyle sınırlı kalmıyor, tam da somut bir ih-

102 Akt. Bozkurt, "The Resistance Committees: Devrimci Yol and the Question of Revolutionary Organization in Turkey in the late 1970s", s. 92.

tiyaç ya da gündelik bir sorunun çözümü etrafında bir araya gelen bedenlerin yeni bir dünyayı tahayyül edebilmelerinin önünü açacak tarzda kudretlerinin artmasını da beraberinde getiriyordu. Ordu'nun Fatsa ilçesinde belediye başkanlığına Fikri Sönmez'in seçilmesiyle örgütlenen Direniş ve Halk Komitelerinde, ilçedeki çamur sorunuyla mücadele edebilmek için halkın önemli bir kısmı "Çamura Son Kampanyası" etrafında seferber olabildiğinde, bir iş ya da faaliyet aynı zamanda bir şenliğe dönüşebiliyor ve devrimci politika bu anlarda makro ve aşkın bir "Devrim" ereğiyle bağını askıya alarak bütün bir yaşamın "şimdi ve burada" devrimcileştirilmesinin doğaçlama deneyimine dönüşebiliyordu. İlçedeki öğrencilerden köylülere ve kadınlara dek neredeyse bütün Fatsalılar, bir hafta boyunca yürüttükleri çalışmayla sadece ilçeyi çamurdan temizleyerek bir "iş"i halletmiş olmakla kalmıyorlar, bütün bu süreçte gösterdikleri çaba boyunca, bu işi aynı zamanda olağan gündelik yaşamın rutininin askıya alındığı özgürleştirici ve özneleştirici bir şenlik olarak da deneyimliyorlardı. Nitekim çalışmaların tamamlandığı yedinci günün ardından ilçede kutlama ve şenliklerin ilan edilmesi de devrimci siyaset rutininin bir nebze de olsa dışına çıkıldığını gösteriyordu.[103] Sadece somut ihtiyaçların giderilmesi olarak görülebilecek bir faaliyet bir şenliğe dönüştüğü ölçüde, yepyeni bir birlik(telik) ve yepyeni bir ilişkilenme biçimi uç veriyor, başka bir dünyaya dair arzu tam da bu esnada billurlaşmaya ve parlamaya başlıyordu. Nisan 1980'de Fatsa'daki Halk Kültür Şenliği'ne davet edilen şair Can Yü-

103 Pertev Aksakal, *Fatsa Devrimci Yol Savunması*, Penta Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 54-55. 12 Eylül savcısının "Fatsa komünü" olarak adlandırdığı bu deneyimin sol zihniyet kalıplarında ne gibi kırılmalar yarattığını 1970'lerin Türkiye solunu analiz eden Vehbi Ersan şöyle özetler: "... bu, 'anti-faşist mücadelenin' dolayımlı alanından tamamen çıkmış, yerel yönetimin siyaset düzlemini de aşmış, daha ötede ve doğrudan bir siyaset alanıydı." Ersan, *1970'lerde Türkiye Solu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 302.

cel, Fatsa'ya dair gözlemlerinde, bu birlikteliğin devrimi gelecekteki bir an olarak intizar etmekten değil, şimdi ve burada gerçekleşen bir süreç olarak deneyimlemekten ileri geldiğine dikkat çekiyordu:

> Yerel yönetimler, hem birimlerinin küçük olması dolayısıyla (...) hem de devrimi bir süreç değil, bir an olarak görme yanılgısını saf dışı etme bakımından elverişli ortamlar oluşturuyor. Öte yandan sınıf çözümlemesinde, analizinde devrimsel eylemi meçhul bir ileri tarihe erteleme sonucunu doğuracak toptancılıklara sapacak yerde, yerel toplumu oluşturan halk katmanları arasında çelişkileri göz ardı etmeden buluşma noktaları bulmak, ittifaklar oluşturmak mümkün oluyor. Nitekim Fatsa'da köylü, devrimci, işçi ve esnaf arasındaki birlik, böylesi bir birlik.[104]

Netice itibarıyla, Direniş Komiteleri deneyiminin karakteristik ve kristalize olmuş bir örneğini oluşturduğu sayısız öngörülmemiş politik tecrübede, nadiren de olsa devrimci politika bir temsil düzleminden duygulanımların sahasına geçebiliyor ve bedenleri birbirleriyle uyumlu hale getirirken onların eyleme ve düşünme kapasitelerini farklı derecelerde etkinleştiren sinyal ve tetikleyicileri harekete geçirebiliyordu. Elbette bu anlarda, yaratıcı birçok sapma, tam olarak ayırdına varılmadan ve hakkıyla takip edilip işlenmeden sönümlenip gidiyordu. Üstüne üstlük, sınıfın ya da "ezilen halk kesimlerinin" çıkarlarının temsiline dayalı molar sol politikanın çerçevesinden algılanamaz olan bu sapmalar, paradoksal olarak mevcut anlam dizgelerine kaydedildiğinde belirlenim kazanıyor ve ancak çıkarların-gereksinimlerin-yararın terimleri içerisinde algılanabilir olmaya başlıyordu. Burada yalnızca Devrimci Yol hareketinin Direniş ve Halk Komiteleri örneği üzerinden ele aldığımız, ama

104 Akt. Ersin Toker, *Porsuk Durgun Akardı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 289.

dönemin daha az kitleselleşebilmiş birçok örgüt ve hareketinin çeperinde ya da merkezinde örülen eylemlerde de uç veren ve arzuyu ideolojinin-programın zemininden taşıran anlatılmamış sayısız sapmanın, ancak göreli bir etki ortaya çıkarabildiği, devrimci mekanizmaların hiyerarşik işleyişini ancak kısmi olarak bozunuma uğratabildiği, yarattıkları dönüştürücü olanakların ve farkın, belirir belirmez, solun yerleşik molar temsil dizgesi tarafından halihazırdaki özdeşliklere-aynılıklara tahvil edilerek kapsandığı ve kapatıldığı öne sürülebilir. Yine de bu deneyimlerde içkin olarak parlayan cevher, devrimci hareketleri bir nihai hedef olarak devrime bir adım daha yaklaştıran bir "aşamaya" denk gelip gelmemesinde değil, bir siyasal iktidar sorunu olarak algılanan devrim hesabıyla kesişmeyen bir tarzda, içten içe tetiklenen devrimci dönüşümlerin mevcut anlamlama ve duyumsama devrelerini problematize eden kuvvetinde aranmalıdır. Nihai bir "kurtuluş"un nasıl inşa edileceği ve hangi aşamalardan geçeceği sorununun ötesinde ve berisinde, sokaklarda, mahallelerde, fabrikalarda, meydanlarda, birlikte dokunan her eylemde, bedenlerin arasında, siyasal pratiğin büyük problemlerle bağını askıya aldığı o şenlikli anlarda, arzunun özgürleştirici ve güçlendirici cevheri parıldamaya devam etmiştir.[105] Bütün bu parlayışların göstermeye aday oldukları şey, bir devrimci hareketin sıkı bir kadro çalışmasıyla ideolojik-politik varsayımlarını kitlelere kabul ettirip onları kendi çıkarlarını savunma ve gerçekleştirme konusunda bilinçlendirebileceği ve eyleme sevk edebileceği kabulünün haklılığından çok, bilincin ve çıkarın molar mantığının altında, arzunun moleküler bir saçılım göstererek ideolojiyi aşmaya ve yeniyi yaratmaya her daim muktedir olduğudur. Arzunun bu saçılımını algılayabilmek ise,

105 Aksu Bora, "Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 207.

ancak büyük tarihsel nedenselliklerin, bütün toplumsal işleyişi belirlediği düşünülen ana ve tali çelişkilerin bilinçli bir açıklamasının altında, toplumsal bilinçdışının moleküler işleyişini (onun bütünüyle olumlu ve inşa edici yatırımlarını) takip edebilecek bir perspektife yerleşebilmekle mümkündür.

"BÜTÜN MÜMKÜNLERİN KIYISINDA": DEVRİMİ BEKLERKEN

"Devrim bir zamanlar bir ihtimaldi...": 1960'ların ve '70'lerin Türkiyesi'nde devrimin güncelliği

> Türk solcularında devrimin güncelliği olarak tanımlanabilecek, devrim günceldir ve yakın zamanda olacak diye somut bir kanaat vardı. Bütün yorumlar, dönem analizleri, devrimin güncelliği üzerine oturtulmuştu. Bütün psikolojiler, örgütlenmeler, aşklar, sevgiler, cinsellik, mekânlar, umutlar, umutsuzluklar ve şiir devrimin güncelliğine göre şekillenmişti.[1]

> Hepimiz bir an önce yapılacak devrimle herkesin eşit olacağı düzeni bekliyorduk. Kendi adıma, o zamanlar en geç beş yılda devrim olacağına içtenlikle inanıyordum.[2]

1960'ların sonu, ama bilhassa '70'lerin ikinci yarısında devrim perspektifine sahip sosyalist-komünist hareketlere kadro ya da kitle olarak bir şekilde dahil olmuş çoğu insanın

1 Cengiz Türüdü'den akt. Sezai Sarıoğlu, *Nar Taneleri. Gayriresmi Portreler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 309-310.

2 Fatih Binbay, *Renklerden Kızılı Seçmek*, Tüstav Yayınları, İstanbul, 2007, s. 38.

anı, sohbet ya da söyleşilerinde rastlanılması olağan olan bu aktarımların açık bir şekilde gösterdiği şey, solun kitleselleşmesinin ya da sol siyasallaşmanın belirleyici uğrak ve motiflerinden birinin, devrimin mümkün olduğu varsayımına eşlik eden bir devrim beklentisi olduğudur. Devrimin güncelliği ya da yakın gelecekte gerçekleştirilebilir olduğu varsayımı yalnızca bir ruh halini yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda parti, örgüt ve hareketlerin resmî yayınlarında, siyasal analiz çerçevelerinde de sıkça tekrarlanan bir "somut durum" tespiti olarak da yürürlüğe giriyordu. Marksizm anlayışları, dünyadaki reel sosyalist ülkelerin resmî açıklama modelleri uyarınca kerteriz alınan emperyalizm yorumları ve bunlara uygun olarak oluşturulacak siyasal ittifaklar ve iktidar stratejileri birbirlerinden göreli olarak farklılaşabilse bile, çoğu örgüt ve hareket, temel ve tali çelişkilerin "emperyalist sömürü düzeni"ni krize sokacak biçimde yoğunlaştığı ve sürdürülemez hale geldiği konusunda uzlaşıyordu. Egemen sınıflar blokunda artık geçici önlemlerle kapatılamayacağı varsayılan çatlaklar ve düzen partileri arasındaki başarısız koalisyon denemelerinde su yüzüne çıkan siyasal istikrarsızlığın "geniş halk yığınlarında" yarattığı hoşnutsuzluk, bir devrimci durumu ortaya çıkaracak koşulların varlığına delil sayılıyordu. Mevcut kriz ancak bir siyasal devrim ya da dönemin hâkim sol söylemindeki yaygın ifadeyle "demokratik halk devrimi" yoluyla çözüme kavuşturulabilecek evreye gelmişti artık. Yapılması gereken, halk ve/veya işçi sınıfı ve köylülüğü (benimsenen yorumlara göre bunların temel ya da yedek güç olma sırası değişiyordu) muhtemel bir devrimci kopuş evresine hazırlayabilmek için gerekli öznel koşulları oluşturabilmek ve bunun için de kitlelerdeki dağınık ve kendiliğinden bir biçimde oluşan hoşnutsuzluğu kolektif bir eylemselliğe doğru yönlendirebilecek bir partiyi inşa edebilmekti.

Gerçekten de '60'ların sonu ve '70'lerin ikinci yarısından itibaren ülkedeki siyasal ve toplumsal konjonktürün, çoğu devrimci-sosyalist örgüt ve hareketin varsaydığı gibi devrimci durumu ortaya çıkarabilecek koşulların olgunlaştığı bir evreye denk düştüğü rahatlıkla öne sürülebilir mi? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Türkiye'deki sol örgüt ve hareketlerin de tabiatıyla kerteriz aldığı, Marx'ın ve Lenin'in bir devrimci durumu teşhis edebilmek adına öne sürdükleri asgari şartlara başvurmayı deneyelim. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı önsözde Marx, bir "toplumsal devrim çağı"nın başlaması için, iktisadi düzlemde, toplumdaki maddi "üretici güçlerin", içlerinde devindikleri "üretim ilişkilerine ters düşmesi" gerektiğinin altını çizmekle beraber, iktisadi düzlemdeki bu çatışmanın "üstyapıda", "insanların bu çatışmaların bilincine vardıkları ideolojik biçimler"de de bir altüst oluş yaratması gerektiğini öne sürer. Marx'ın epey kötü üne sahip bu ekonomist yorumunda, bir toplum maddi üretim ilişkilerindeki çelişkileri bütünüyle "içeremez" hale gelmedikçe, siyasal ve toplumsal devrim bir problem olarak ortaya çıkamayacak, insanlar devrimi bir problem olarak önlerine koyamayacaklardır.[3] Toplumsal ve siyasal bir devrimin koşullarını her şeyden önce üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişkinin taşınamaz hale gelmesi hazırlayacaktır; bir kez koşullar olgunlaştığında ise üstyapıdaki değişimlerle birlikte *zaten* devrimin öznesi de bir devrimci durumla aynı anda ortaya çıkacaktır. Marx'ın iktisadi düzlemdeki çelişkilere gömdüğü devrim ihtimalini, Lenin daha siyasal bir tarzda yeniden ele almaya çalışır. Lenin'in o çok bilinen tarifine göre, devrimin patlak verebileceği bir kriz durumunu ayırt etmemizi sağlayabilecek semptomların ilki, egemen sınıfların egemenliklerini alışageldikleri şekilde sür-

3 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2011 [1859], s. 40.

dürmelerinin artık mümkün olmaması ve egemen sınıf politikasında "alttakiler"in hoşnutsuzluğu ve "parlamalarına" yol açması muhtemel bir yönetim krizinin varlığıdır. Devrimin patlak verebilmesi için alttakilerin tek başına hoşnutsuzluğu yeterli değildir, üst sınıflar da "eski biçimde yaşayamayacak duruma" gelmelidir. Lenin'e göre, Rusya'da devrimin zafere ulaşması da salt iktisadi düzlemdeki çelişkilerin yoğunlaşmasıyla açıklanamayacak, alabildiğine *heterojen* bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir:

> Devrim sadece, tamamen farklı akımlar, tamamen heterojen sınıf çıkarları, birbirine tamamen karşıt politik ve sosyal eğilimler, olağanüstü orijinal bir tarihsel durum sayesinde birleştikleri ve garip bir biçimde "toplu" ortaya çıktıkları için bu kadar hızlı ve dış görünüşte, ilk, yüzeysel bakışta bu kadar "radikal" zafer kazanabildi.[4]

Bilhassa '70'ler'deki devrimci parti, örgüt ve hareketlerin kendi siyasal durum tahlillerinde de sıkça başvurdukları bu semptomlar, elbette kesin birer ölçüt olmaktan ziyade, çok genel bir tasvir çabasının ürünüdür ve bir devrimci durumu yaratan süreç her dönem ve ülkede farklı tarzlarda tezahür edebilir ve etmiştir. Yine de bu halleriyle bile, '70'lerin sonunun Türkiyesi için bir devrimci durum teşhisinin ne kadar gerçekçi ve makul olduğuna dair bir kavrayış sağlayabilecek niteliktedirler. Türkiye'nin '60'lı ve '70'li yılları boyunca, sosyalist görüşlerin toplumun farklı kesimlerinde meşruiyet kazandığı ve popülerleştiği, sosyalist örgüt ve hareketlerin Cumhuriyet tarihinde eşi görülmemiş bir yaygınlığa ve kitleselliğe ulaştığı, hatırı sayılır ölçekteki kalabalıkların daha eşit ve özgür bir ülke ve dünya isteğiyle sola açık hale geldiği elbette yadsınamaz. Bu dönemde sayısız grev, işyeri iş-

4 V. İ. Lenin, "Uzaktan Mektuplar. Mektup 1. İlk Devrimin Birinci Evresi", *Ekim Devrimi Dosyası*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 31.

gali, kitlesel miting vb. ile toplumun geniş kesimlerinde yoğun bir hak arama mücadelesinin yükseldiği açıktır. Ne var ki, ciddi bir siyasal ve ekonomik krizle de perçinlenen söz konusu sol siyasallaşma ve muhalefet dalgasının, Marx'ın ve Lenin'in tarif ettikleri devrimci durumun semptomları olarak teşhis edilebilmeleri zor gözükmektedir. Öncelikle aşırı bir enflasyon, mamul maddelerin temininde yaşanan sıkıntılar ve alım gücündeki azalma gibi belirtileri olan iktisadi krizin, Marx'ın öngördüğü gibi olgunlaşmış bir kapitalizmin artık üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişkileri taşıyamaması gibi bir durumdan epey uzak olduğu teslim edilmelidir. İfadesini özel mülkiyette bulan söz konusu üretim ilişkilerinin yerleşmesinin o dönemin Türkiyesi için hâlâ oldukça yeni bir olgu olduğu şüphe götürmezdir. Marx'ın çizdiği bu ekonomist çerçevede, Türkiyeli devrimcilerin yoğunlaşmış devrim beklentisine bakıp bir devrimci durumun varlığını kabul etmek, olsa olsa, maddi çelişkileri ıskalayıp, "bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı hükme dayanarak, bir dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak hüküm vermek" yanılgısına düşmek anlamına gelebilecektir.[5] Lenin'in tarif ettiği semptomlar açısından da o dönem için Türkiye'de bir devrimci durum tespiti yapmak tamamen olası değildir. Her ne kadar artan işçi eylemleri, grevler, iş bırakmalar ve buna mukabil sermaye sınıfı temsilcilerinin hükümete verdiği uyarılar (TÜSİAD'ın 1979 yılında Ecevit hükümetlerine karşı verdiği ilanları hatırlayalım) aynı anda alt ve üst sınıfların hoşnutsuzluklarına dair Leninist bir gösterge olarak değerlendirilebilse ve kısa dönemli güçsüz hükümetler bir yönetim krizine delalet ediyor gibi görünse de, siyasal iktidarın ele geçirilebilmesi için birbirine karşıt sınıf, akım ve eğilimlerin birleşip "toplu [halde] ortaya çıktıkları" "olağanüstü orijinal bir toplum-

5 Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39-40.

sal durum"dan söz edebilmek kolay gözükmemektedir. Artan siyasal şiddet ve devlet baskısının da etkisiyle, 1970'lerin ortalarında bir toplumsal muhalefet dalgasına yol açan hoşnutsuzluk, on yılın sonunda giderek yerini bir umutsuzluk ve karamsarlığa bırakmış, toplumdaki farklı siyasal eğilimler ve sınıflar birbirlerinden uzaklaşmaya başlamıştır. Kaldı ki Türkiye'deki devrimci sosyalist hareketlerin, en kitlesel ve güçlü olduğu dönemlerinde dahi, yükselen toplumsal hoşnutsuzluğu ve muhalefeti, siyasal iktidarın devralınması ihtimalini somutlaştıracak bir halk devrimi aşamasına taşıyabildiklerini öne sürmek kolay değildir. Türkiye solunun söz konusu konjonktürde benimsediği devrimci durum tespitinin, ülkedeki siyasal güç ilişkilerinin, toplumdaki farklı kesimlerin hoşnutsuzluklarının, karşıt sınıflar arasındaki çelişkilerin ayrıntılı bir analizinden, başka deyişle "somut durumun somut tahlilinden" yola çıkmaktan çok, neredeyse her siyasal istikrarsızlık durumunda devreye sokulabilecek ve daha çok kitlelere ve kadrolara moral motivasyon sağlamaya dönük kullanışlı bir açıklama kalıbı olarak hizmet gördüğü de akılda tutulmalıdır. "Ülkemizin içerisinde bulunduğu buhran"a dayalı bir siyasal söylem inşası, çoğu zaman haklılık payı taşısa da, geçerliliği kendinden menkul bir teorik ve ideolojik öncül olarak işlev görmekten öteye geçmemiştir. Sonuç olarak, '60'ların sonu ve bilhassa '70lerin ikinci yarısının Türkiyesi için, en azından Marx'ın ve Lenin'in sıraladığı semptomlar ya da devrim alametleri göz önünde bulundurulduğunda, bir devrimci durumun varlığını teşhis etmek pek kolay gözükmemektedir.

Peki, asgari düzeyde siyasal iktidarın ele geçirilmesi olarak kavranabilecek bir devrime, tarihsel koşullar ve mevcut güç ilişkileri açısından epeyce uzak olunan o dönemde, Türkiye'deki örgütlü militanları ve onlardan çok daha geniş kalabalıkları içerisine alan yoğun bir devrim beklentisinin or-

taya çıkabilmesini nasıl yorumlayabiliriz? Devrimin bu kadar yakında hissedilişi saf ve plansız eylemi ya da hareketi motive etmekten başka bir işe yaramayan körleştirici bir romantizmin semptomu olarak Türkiye solunun zaafları listesine kaydedilip geçilmeli midir yalnızca? Türkiye solunu, yaklaşmakta olanın bir devrim değil de öncekilerden çok daha organize bir askerî darbe olduğunu kavrayabilmekten ve darbeye yönelik bir hazırlık yapabilmekten alıkoyan bir analiz eksikliğinin ya da tembelliğinin göstergelerinden ve çıktılarından biri olarak mı değerlendirilmelidir bu yoğun beklenti? Sol da, bütün radikalliğine ve önceki bölümde değindiğimiz pratik düzlemdeki problem yaratma gücüne karşılık, Türkiye'deki siyasal kültürün karakteristik bir vasfı olarak görülebilecek olan toplumsal gerçeklikle yüzleşememe, bu gerçekliğe dair kendi özgün ve ayrıntılı analizlerini geliştirememe eksikliğini tam olarak aşamamış mıydı? Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sadece "eski şiirimiz"e değil, bütün Türkiye toplumunun *ethos*'una dair o veciz tespitindeki gibi, sol politika da bir "realite terbiyesinin yokluğu"ndan mı mustaripti?[6] Elbette bu sorular tamamen haksız ve abartılı imalar içeriyor değildir. '70'lerde, '60'ların sonuna nazaran daha da yoğunlaşan bir tarzda, devrimci hareketlerin düşünsel-entelektüel bir "kısırlığı" aşamadığına, düşünsel faaliyeti kısıtlı bir "aktarıcılık" çabasıyla pratiğin-eylemin ya da yerleşilen siyasal pozisyonun ikincil bir haklılaştırıcısı konumuna indirgediğine ve toplumsal gerçekliği layıkıyla analiz edemediğine dair tespitlerde haklılık payı vardır.[7] Yine de bu tespitlerle yetindiğimizde, yalnızca devrimci hareketlerin somut pratik düzleminde ortaya çıkarabildiği problema-

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967, s. XLIII.

7 Bkz. Emir Ali Türkmen ve Ümit Özger, "Önsöz", *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı* 2, Dipnot Yayınları, Ankara, s. 45-46.

tik kopuşları ıskalamış olmakla kalmayız, aynı zamanda söz konusu devrim beklentisini de talihsiz bir yanılsama olarak mahkûm etmenin ötesine geçemeyiz. Tarihin, koşulların ve olguların "tutkusuz gerçeğiyle" kendimizi sınırladığımızda, başka bir ifadeyle bir imkânı ve beklentiyi verili koşulların (Marx'ın *18 Brumaire*'deki ifadesiyle "olaysız tarih"in) olasılık hesabı içerisinden ölçmekle yetindiğimizde, elimizde söz konusu açıklama ve türevlerinden başka bir şey kalmayacağı açıktır. Oysa yoğun bir şevkle deneyimlenmiş bir devrim beklentisi ve inancı, çoğu zaman gerçekliğin mevcut koşullarının olasılık hesabından kaçan, yukarıda yapmaya çalıştığımız tarzda bir ölçümü boşa düşüren, verili bir tarihsel dönemde belirmiş olsa da tam olarak bu tarihe kaydolamayan bir "fazla"yı, bir "olay"ı kendi tekilliğinde düşünmeye çağırmaktadır bizi. Türkiye sosyalist hareketlerinin en kitlesel dönemine ilişkin literatürde sıkça değinilen ama kişisel izlenimlere atfedilerek aslında düşünülmeden bırakılan (ya da dolaylı olarak psikolojikleştirilen), "öznel" olanın "nesnel koşullar" karşısında ortaya çıkardığı bu fazlayı daha derinlikli bir tarzda ele alabilmek için yeni kavramsal araçları kullanıma sokabilmemiz gerekir. Bu dönemin siyasi faaliyetinin, etrafında inşa edildiği bu beklentiyi, bir sanı ya da gerçekliği olmayan, temelsiz bir kanaat olarak yorumlamanın-kaydetmenin ötesine geçebilmek için, gerçeklik ve "mümkünlük" arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemiz gerekiyor.

Öncelikle ülkenin somut koşullarının bir analizinden doğrudan türemediğini öne sürebileceğimiz bu devrim beklentisinin,[8] sadece Türkiye sol hareketi ve ilgili dönem-

8 Devrim beklentisinin '60'ların sonundaki anlamı ile 12 Mart'la birlikte ortaya çıkan kopuştan sonra, '70'lerin ortasından itibaren kazandığı anlam birbirinden ayırt edilmelidir. İlkinin, 27 Mayıs "ihtilali"nin artık sönmeye yüz tutmuş da olsa tamamen ortadan kalkmamış çağrışımlarının da kuvvetlendirdiği bir biçimde, bir "sol darbe" ihtimaliyle göz ardı edilemeyecek bir rezonans halinde şekillendiği işaret edilmelidir. '70'lerin ortalarından itibaren ise, hem

le sınırlı olmanın ötesinde, genel olarak sol zihniyet kalıplarında karşılığını bulan bir "tarihsel kaçınılmazlık" temasıyla yoğun bir şekilde beslendiğini teslim etmeliyiz. Bu tema uyarınca, sınıf mücadelelerinin birbirini takip eden silsilesinden oluşan tarih, "haklı" olanların "mutlaka kazanacağına" dair bir inancı diri tutan nesnel kanıtlar ve hatta garantiler sunar. Hatta devrimci sayılabilmenin asgari koşullarından biri de çoğu zaman bu kaçınılmazlığa iman etmek olarak kurgulanmıştır. Kurtuluş hareketinden İsmail Metin Ayçiçek'in kaleme aldığı,[9] aşağıda daha etraflıca değineceğimiz *Sosyalist Ahlâk Devrimci Tavır* adlı broşürün "inanç sağlamlığı" başlığında bu kurgu şöyle inşa edilir:

> Devrimin gerekliliğinin yanı sıra, halkların mücadelelerinin ***kaçınılmaz olarak***, nihai olarak, zaferle sonuçlanacağına da inanmamız gerekir. Bu inanç, boş bir inanç değil, ***kanıtlanmış bir gerçeklik***tir. Halkların zaferinin kaçınılmazlığına nasıl inanabiliriz? *Çok kolay*. Dünya anlayışımız ve tek yol göstericimiz olan Marksizm-Leninizm bize bu konuda gerekli olan her türlü teorik kanıtı vermektedir.[10]

Neredeyse mesiyanik bir an olarak intizar ve tahayyül edilen devrimci kopuş, bütün çelişkilerin içerilerek aşılacağı, kendisi henüz tanımsız olmakla birlikte bir kez gerçekleştiğinde kendisiyle birlikte belirsiz olan her şeyin ber-

---

12 Mart ve sonrasının siyasal eylemlerinden çıkarılan dersler, hem de '60'ların sonlarına oranla çok daha yoğun ve heterojen bir kitleselliğe ulaşılmasıyla, devrim beklentisi sol bir askerî darbe ihtimaliyle bağını açık bir biçimde koparabilmiş ve daha "saf" bir anlamı üstlenebilmiştir.

9 Yazarsız ve tarihsiz basılan bu broşürün, bugün artık İsmail Metin Ayçiçek tarafından kaleme alındığı bilindiği için (bkz: Ayçiçek vd., *Fırtınalı Bir Denizdir İçimiz: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 3, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016, s. 61-63), kaynakçada Ayçiçek'in ismine yer verdim.

10 İsmail Metin Ayçiçek, *Sosyalist Ahlak Devrimci Tavır ve Eleştiri Özeleştiri Üzerine Notlar*, Kurtuluş Sosyalist Dergi, Sosyalist Eğitim Dizisi II, Ankara, tarihsiz, s. 27. (Vurgular bana aittir.)

raklık kazanacağı bir tohum olarak şimdinin içinde gelişmektedir. Dünyanın artık eskisi gibi olmayacağı o tanımsız ana dair bu kadarının bilinmesi yeterli gibidir; zira bilmekten önce bir "inanç sağlamlığı" meselesidir bu: "O dönemde sürdürdüğümüz siyasi faaliyet, çok yakında devrim olacakmış hissiyatı ile yapılıyordu... Bilme durumundan öte, bir devrimin çok yakında olacağına dair bir inanma hali söz konusuydu."[11] Kendisi de '70'lerin sonundaki devrimci mücadelede yer almış Ayşegül Devecioğlu'nun *Kuş Diline Öykünen* romanının, bu devrim beklentisinin yoğunluğunu çoğu devrimcinin anlatısından çok daha gerçek biçimde hissettiren kurgusal karakteri Gülay da, bu "inanma hali"nin tarife gelmezliğini şu sözlerle betimler: "...serin sabahlar gibiydi devrim. Tıpkı sabah gibi, sanki kendi iradeleri, kendi güçleri ve istekleri dışında gelecekti. Kendilerinden büyük ve anlaşılmaz bir yazgının sonucu olarak. Diyorlardı ki 'tarihin zorunlu bir aşamasıdır bu'..."[12] Mesiyanik bir kurtuluş anının yerine bir felaket anı olarak 12 Eylül'ün ya da yenilmiş ve akamete uğramış bir devrimin ertesinde, Gülay'ın zihninde berraklık kazanan, devrimin yakında gerçekleşeceğine inanmanın aslında kadere inanmaktan başka bir anlama gelmediğidir: "Bu kadar mutlak ve kesin olan şey, kaderden başka ne olabilirdi ki?.. O günlerde pek üstünde durmasa da, sonra sık sık aklına takılmıştı; kadere karşı gelenlerin, önünde sonunda kadere sığındıkları..."[13] Tam da "kaçınılmaz" bir "kader"e sırtını dayadıkları (ya da "sığındıkları") için haklı ve güçlü olduklarına ve başka bir kadere karşı gelebileceklerine inanır devrimciler. Bu yüzden, edilgin ve mağrur bir biçimde beklemek değil, gelecek olan için ısrarla mücadele

11 Erdoğan İren vd., *Sevdaların Yangınından Geçtik: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 6, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018, s. 81.

12 Ayşegül Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 96.

13 *A.g.e.*, s. 119.

etmek, o nihai eşiğe hazırlıklı olmak, gerçekleşmesi mukadder olanı "kendi elleriyle" sulayıp yeşertmektir devrimcilere düşen. Walter Benjamin'in Marx'tan aktardığı o ünlü alegoriyi biraz değiştirerek söyleyecek olursak, Türkiyeli devrimcilerin kolektif tahayyülünde mücadele içinde devrimi beklemek, aynı anda hem "dünya tarihinin lokomotifinde seyahat etmek" hem de bu "tren"i nihai istasyona kadar hazır tutmak çağrışımlarını barındırır.

Verili bir gerçekliğin (ya da konjonktürün) somut tahlilinden türemeyen, ama büyük harfli bir tarihsel gerçekliğin içinden doğan diyalektik bir olanaklılıktır bu aktarımlarda söz konusu olan. Devrimin potansiyeli, '70'lerin sonunun Türkiyesi'ndeki sınıflar arası çelişkilere ve siyasal güç ilişkilerine bakılarak doğrudan kavranılamasa bile, daha genel bir düzeyde bütün bir tarihteki diyalektik dönüşümlere bakılarak çıkarsanabilir niteliktedir. Zira tarihin seyri, *zaten* sosyalizme doğru ilerlemektedir; devrimin zaferi, her şeyden önce kapitalizmin diyalektik olarak içerdiği bir ereğin "kaçınılmaz" biçimde gerçekleşmesinden ibaret olacaktır:

> Bütün bunlar gerçekleşmesi mümkün olmayan hayaller değildir. Tarihin karşı durulmaz yasaları nasıl eski köleci-feodal toplumları yıkarak kapitalizmi gerçekleştirmişse, bugünkü kapitalist sömürü düzeni de yerini kaçınılmaz olarak sosyalizme bırakacaktır.[14]

Bu kavrayışta dikkat çeken noktalardan biri, statik bir ereğin, dinamik olana-harekete öncelenmesidir. Bir yandan belirsiz, büyülü ve eski olan hiçbir şeye benzemeyecek bir kopuş anı olarak tahayyül edilen devrim, diğer yandan böylesi bir olanaklılık algısı içerisinde, tarihsel harekete önceden tayin edilmiş erekler sayesinde bütün yeniliğini ve öngörülemezliğini yitirip hesaplanabilir bir olasılık olarak tas-

14 Devrimci Yol, *Bildirge*, Devrimci Yol Dergisi Yayınları, 1977.

vir edilir. Devrimci dönüşüm, tarihin kendinde olasılık olarak barındırdığının öngörülebilir bir gerçekleşmesinden ibaret gibidir. Devrimcilerin o çok sevdiği ve Aristoteles'in potansiyellik kavrayışında da sıkça geçen alegoriye başvurarak ifade edecek olursak, tarihin hareketi, çiçek açmamış "tohum"dan ("gelecek toplumun tohumları"), "çiçek açmış bitki"ye, başka deyişle geleceğin "sınıfsız, sömürüsüz" toplumuna doğru kaçınılmaz bir seyir izlemek durumundadır. "Çiçek açmanın" şu ya da bu konjonktürde ya da fiilî anda nasıl gerçekleşeceği, tarihte gerçekleşmiş devrimlere bakılarak önceden kestirilebilir niteliktedir. Bir devrimci potansiyeli çıkarsayabilmek için tarihe bakmak yeterlidir. Sonuç olarak, Türkiyeli devrimcilerde de, devrimi tarihsel bir zorunluluk olarak gören böylesi bir olanaklılık kavrayışının izlerini bulmak mümkündür.

Yine de bu tür bir "hazır bilgi"nin sağlaması beklenen haklı bir kendinden eminlik ve sakinliğin ötesinde (Ayçiçek'den aktardığımız "resmî" broşürdeki pasajın üslubuna böylesi bir kendinden eminlik sinmiş değil midir?: "Çok kolay"...), yoğun bir sevinç ve heyecan dalgasıdır '70'lerin sonundaki devrim beklentisini karakterize eden. Devrimcileri, kendi nikâhlarını dahi çok yakında gerçekleşecek devrimin sonrasına ertelemeye iten bu yoğun şevk ve heyecan, kaçınılmaz bir tarihsel yasanın bilgisinden neşet eden bilinçli bir olasılık hesabından çok, tarihin ve verili durumun hesabına tam olarak uymasa da, şimdi ve burada olanın içine gömülü, nabız gibi atan bir başka bir potansiyelden kıvamını alır. Deleuze'ün kavramına başvuracak olursak, erekler ve koşulların bilgisinden doğrudan çıkarsanamayacak bir "virtüellik"tir burada söz konusu olan. Tarihte devrimci dönüşümlerin nasıl gerçekleştiğine bakılarak önceden tanımlanabilecek diyalektik bir potansiyellik kavrayışının aksine, devrim beklentisine kıvamını veren virtüel olanaklar alanı-

nın nasıl edimselleşeceğini önceden tahmin etmek kolay değildir. Potansiyelin tarihsel bir ereğe göre ancak tek bir tarzda gerçekleşebilmesinden söz edebiliyorken, virtüel olanın edimselleşmesinin sayısız biçimi olabilir. Söz gelimi siyasal iktidarın ele geçirilmesi ereğine indirgenmiş ve kaydedilmiş olsa da, neredeyse bütün bir siyasal faaliyetin etrafında şekillendiği devrim beklentisi, siyasal iktidar problemini paranteze alacak bir seyirde (Direniş Komiteleri örneğinde gördüğümüz üzere) hesapta olmayan yeni politik deneylere girişilmesi biçiminde tezahür edebilir. Zira virtüelin her edimselleşmesi, bir çeşit doğaçlama olarak, öngörülemez bir yaratım sürecine karşılık gelir. Varlığın onu belirsiz olana açık tutan gerçek hareketini, yeniyi yaratmaya onu hep muktedir kılan kendinde farklılaştırıcı gücünü düşünebilmeye imkân tanıyan bir virtüellik kavramı, devrim beklentisinin bir yanılsamadan değil de böylesi bir açıklıktan kaynağını aldığını görebilmemize kapı aralayabilecektir.

Virtüeli olasılıktan/ihtimalden ayıran, onun gerçeklikle (*reality*) değil, edimsellikle (*actuality*) bir bakışımsızlık ilişkisi içerisinde bulunmasıdır.[15] Bir olasılık olarak devrim, tarihe ya da konjonktüre bakılarak kestirilebilir bir seçenektir; tarihin nedensellikler zincirinin ya da onun bir aşamasından başka bir şey olmayan mevcut durumun belirleyiciliğinin izlerini ya da imgesini taşır ve bu imgeden ayrı bir gerçekliği haiz değildir. Virtüelliği içinde nefes alıp veren bir devrim beklentisi ise, edimselleşip edimselleşmemesinden bağımsız olarak, kendi başına bir gerçekliğe sahiptir; "edimsel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal"dir.[16] Bir olasılık gerçekleşirken (realizasyon), virtüelin ancak edimselleşmesin-

15 Virtüel sözcüğünün İngilizcede birbiriyle çelişir gözüken iki karşılığının olması, onun edimsel olanla ilişkisini kavrayabilmek açısından bir hayli semptomatiktir. Sözcük, İngilizcede hem "gerçek olmayan", "sanal", hem de "asıl", "gerçekte etkili olan" anlamını aynı anda barındırır.

16 Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 137.

den (aktüalizasyon) söz edebiliriz.[17] Olasılığın gerçekleştirilmesi, mevcut bir hedeften ya da gerçekliğin verili bir imgesinden hareket ederek, edimsel olanı bu hedef ya da imgeye göre şekillendirme girişimiyken, virtüelin edimselleşmesi, sadece onu belirlediği düşünülen verili koşullardan değil, önceden olası/muhtemel olarak imgelenmiş olanların tamamından niteliksel olarak farklı bir şeyin yaratılma ve deneyimlenmesi sürecidir.[18] "Muhtemel" olan, verili bir gerçeklikle bir simetri ve benzerlik ilişkisi içerisinde sınırlanmış olarak gerçekleşebilir ya da gerçekleşmeyebilir. Muhtemel olanın gerçeklikten tek farkı, henüz varoluş kazanmamış, gerçekleşmemiş olmasıdır; bir olasılığın diğerlerinin arasından bir eleme yoluyla sıyrılıp gerçek olana geçmesinde sahih anlamda yeni bir taraf yoktur. Virtüel olanın edimselleşmesi ise, mevcut gerçeklikle bir benzemezlik ilişkisi içerisinde, varlığın farklılaşması, şeylerin mevcut durumundan ıraksaması ve kendinden başka bir şeye dönüşmesi olarak başlı başına yeninin yaratımı sürecine karşılık gelir.[19]

Virtüel, varlığın içkin olarak kendi önüne koyduğu "problem"se, virtüelin edimselleşmesi de varlığın farklılaşarak bu problemlere getirdiği çözümler olarak düşünülebilir. Problem ile çözümleri ise birbirinden sürekli farklılaşır; birbirlerinin nezdinde çoğu zaman tanınmaz haldedirler. Tarih boyunca kitlelerin uğruna mücadele ettikleri şey ile mücadele sürecinde ortaya çıkan sonuçların hiçbir zaman tam olarak istedikleri biçimde gerçekleşmemesi, her devrimin önüne koyduğu hedeflerden sapması ve hiçbir zaman tamamlanamaması, virtüel (problem) ile onun edimselleşmeleri (çözümler) arasındaki bu bakışımsızlık bağlamın-

17 Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994, s. 211.

18 François Zourabichvili, *Deleuze: A Philosophy of the Event*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s. 193.

19 Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 137-138; *Difference and Repetition*, s. 212.

da, istisnayı değil kuralı teşkil ediyor gibidir. Virtüelin kendi farklılaşma çizgilerini yaratarak edimselleşmesi, geriye dönük bir bakışla bir nedensellik zinciri üzerinde bir "olasılık" olarak işaretlenip kapsanmak istenebilir. Yine de rastlantının rolü, geçmişte olasılık olarak işaretlenenlere bakılarak ve mevcut durumdaki bütün olasılıkları hesaplamaya çalışılarak tam olarak ortadan kaldırılamaz: "Virtüelin oyunu karşısında olasılıklar hesabı her zaman çaresizdir."[20]

Gerçekliğin verili bir aktüaliteden koparak öngörülemez olana açıldığı problematik uzam olarak virtüel, ampirik olarak kavranmak ve tanımlanmaktan ziyade bir his olarak kendini açığa vurur. Yukarıda Türkiye solunun problem yaratma gücünden söz ederken kısmen değindiğimiz gibi, çoğu zaman teorik ve ideolojik düzlemde olmasa da siyasal pratik düzleminde bir atılımı mümkün kılan kopuş ve kesinti, bir hissin yönlendiriciliğinde vuku bulur. '70'lerin sonundaki devrim beklentisinin bir bilme halinden çok bir inanma hali olarak deneyimlenmesi bu noktada anlamını kazanır. Belirsiz bir biçimde inanılan şey, tarihsel bir kaçınılmazlığa dayalı bir devrim olasılığının gerçekleşeceğinden ziyade, "her şeyin çok mümkün" hale geldiğidir. Devrimcilerin anı ve anlatılarında resmî söylemin dışına çıkıldığı nadir anlarda bu his tarif edilmeye çalışılmıştır:

> Yirmili yaşlarının başlarında insanlarız. Dünya bugün gördüğümüzden çok daha farklı görünüyor gözümüze. Her şey çok mümkün, biz çok güçlüyüz, çok mükemmel bir ideolojimiz var, çok harika insanlarla beraberiz ve birçok şeyi değiştirebiliriz fikrinin, coşkusunun içimizden taştığı yaşlarımızdayız...[21]

---

20 Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010, s. 39.

21 Özdemir vd., *Tarihle Söyleşiler 3*, s. 84.

Gençliğin naifliğiyle açıklanıp geçilse de, burada sözü edilen, yukarıda değindiğimiz bir "dünyaya inanma" halidir aslında. Aktüalitenin kısır dalgalanmalarına ya da tarihin olasılık hesaplarına hapsolmamayı sağlayıp, şimdinin içerisinde gelmekte olana yer açan, devrimci hareketi geleceğin güçlerine bağlayan bir yön vardır bu inanma halinde. Gerçekliğin, mevcut durumun ve ampirik olanın altında ve ötesinde sayısız mümkün dünyaları sarmaladığına, en sıkı denetlenen durumlarda bile bir potansiyel fazlası ve bir manevra alanının olduğuna dair Spinozacı anlamda etik bir sorumluluk ve inançtır bu. Tarihsel bir bilinçle, sadece gelmekte olanın öncesinde ya da arifesinde beklenildiği değil, paradoksal olarak aynı zamanda tam içinde olunduğu inancını yaratan bu hissin yorumlama, öğrenme ya da kavramayı beklemeden saf bir eylemselliğe (çünkü eylemle dünyanın kökten dönüştürülebileceğine) dair bir çağrı olduğundan da söz edebiliriz. Devrimi bekleyen çoğu insanın el yordamıyla da olsa sürekli bir şeyler yapmak ve eylem halinde olmak telaşını da bu çağrıya yanıt verme çabası olarak kavrayabiliriz: "Sanki hep eylemlilik halinde olman gerekiyor; bisiklet sürer gibi devamlı pedal çevirmen gerekiyor..."[22] Sürekli bir eylemsellik ya da "pedal çevirme" mesaisine kuvvetini sağlayan, "biz çok güçlüyüz... birçok şeyi değiştirebiliriz" inancını besleyen, ne naif bir iyimserlik ne de salt tarihe duyulan güven olarak yorumlanabilir; bu inanç ve beklentide parlayan şey, o dönemin gerçekliğinin ya da bazılarının sevdiği ifadeyle "ruhunun" sarmaladığı ve ampirik olanın ötesinde ve altında kendini hissettiren "başka bir dünyanın" belirsiz ve limitsiz olanaklarıdır. Bu bağlamda, esas politik olay, dünyanın ve öznelliğin geri kazanılmasıdır; "bütün mümkünlerin kıyısında" dünya, kendisini, devrimi bekleyenlere yalnızca olduğu şey olarak değil, sürekli yeniden

22 *A.g.e.*, s. 196.

yaratım halinde ve yapılması gereken bir ufuk olarak sunar. Ve tam da kendisini açık, bitmemiş ve tamamlanmamış olarak sunmasıyla eylemi ve öznelliği çağırır.

"Başka bir dünya"nın şimdinin içine gömülü virtüel olanakları ile bu olanakların somut bir durumdaki edimselleşmeleri arasında, potansiyellik ile gerçeklik ikilisinde olduğu gibi, tek taraflı bir belirlenim ilişkisi varsayılamaz. Virtüel ile edimsel, birbirlerini karşılıklı olarak sürekli etkilemektedir; virtüel bir olanağın belirli bir tarzda edimselleşmesi o olanağın bir tamamlanması ya da tükenmesi sürecine karşılık gelmez; virtüel olanaklar her edimsel durumu ya da şimdiyi yeniden sarmalamaya devam eder: "Edimsel olan her şey durmadan yinelenen virtüellik çemberleriyle çevrilidir, bunların her biri de bir başka çember yaymakta ve hepsi edimseli çevreleyerek onun üzerinde etkide bulunmaktadır."[23] Virtüellik alanı da olup bitenlerin hiçbir zaman gerisin geriye etki edemediği, ama tek taraflı olarak bütün olup bitenleri belirleyen aşkın ve soyut bir düzeye karşılık gelmez. Virtüel olanaklar, salt edimselleşerek farklılaşmaz, edimsel olan ile karşılıklı etkileşiminde edimsel olana geçmeden kendi içinde de çeşitlenir ve "farklanır". Kendi soyutluğunda virtüel bir olanak, somut bir durumda tezahür edince, bu olanağın ait olduğu virtüel alan da kendi içerisinde sürekli dönüşüyor, çeşitleniyor, başkalaşıyor, yani "farklanıyordur". Virtüelin kendi içerisindeki dönüşüm ile edimsel düzlemdeki dönüşümler arasında bir "eş-yankılanma" ilişkisi varsayılabilir.[24] Buna göre, edimsel koşullar, sarmaladıkları virtüel olanakların kendi içerisindeki başkalaşımlarını-"farklanmalarını" geçici olarak durdurabildiğinde ve sıkıştırabildiğinde virtüel olanaklar "gevşer" ve düzen göreli bir istikrara kavuşabilir. Burada sistemin kararlaştırılabilirlik dü-

23 Deleuze, "Edimsel ve Virtüel", *Cogito*, çev. Hakan Yücefer, sayı 82, s. 14.

24 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 97.

zeyi ya da "kararlılığı" artmıştır. Mevcut durumun göreli istikrarını, dengesini bozan eşik durumlarda ya da kriz anlarında ise, virtüel olanaklardaki çeşitlenmeler, edimsel olanı yeni tercihlere ve özgül seçimlere doğru zorlar; bu sefer edimsel olan belirsizleşir, kararlaştırılamazlık seviyesi yükselir ve virtüel olan tarafından gevşetilir.

Saf ontoloji düzeyinde ve açık bir politik referansa sahip olmadan işliyor gibi gözüken bu tartışmanın, yine de politikayı ve Türkiye özelinde bir devrim beklentisi etrafında kendini inşa eden devrimci hareketi düşünebilmek açısından yadsınamaz katkıları olabilir. Zira her toplumsal varlık ya da beden gibi Türkiye toplumu da, anaakım sosyolojinin varsaymaya eğilimli olduğu gibi, yalnızca üzerinde karara varılmış kurumlar, yapılar, gelenekler, sınıflardan müteşekkil, statik bir bütünsellikten ibaret olarak düşünülemez; verili olanın ötesinde, onu öngörülemez olana sürekli açık tutan sayısız virtüel olanağı da içerisinde barındırır. '60'ların sonu ve bilhassa '70'lerin ikincisi yarısının Türkiyesi'nin, siyasi tarihin ve büyük ölçüde solun resmî tarihinin tam olarak kavrayamadığı ve kaydedemediği "olayı", başka bir dünyaya ya da daha eşit, adil, sömürüsüz ve özgür bir topluma dair sayısız virtüel olanağın belirmesi, Türkiye'nin müesses düzeninin göğünü bulutlandırmasıydı. Bilinçli bir biçimde idrak edilmek ve teşhis edilmekten çok hissedilen bu olayın problematik düzlemine yerleşebildiği oranda, Türkiye toplumu kendindeki hoş görülemez olanı keşfetmeye, ülkenin ve dünyanın mevcut haline tahammül edememeye, yeni bir dünyanın imkânını canlandırmaya, yaşamı çoğaltmaya ve öngörülemez olanı sevinçle karşılamaya açık hale geliyordu. Virtüel olanakların canlanması, başka bir dünyaya dair belirsiz arzunun toplumsal uzamda kristalize olmaya başladığı anlamına geliyordu. Dönem boyunca alternatif toplum tahayyülleri etrafındaki siyasallaşmayı ve kitleselleşmeyi açık-

ladığını düşündüğümüz bu sürecin, olgulara ve gelişmelere bakınca bir abartının ürünüymüş gibi gelen öznellik düzlemindeki bu "fazla"nın, ampirik olarak ölçülemese de dönemin gerçekliğini, aktüel olgulardan ve gelişmelerden daha iyi yansıttığını öne sürüyoruz.

Türkiye'de devrimci hareketin iştigal ettiği, problem yaratma kuvvetini devşirdiği malzeme, yalnızca sınıfsal sömürü ya da belirli bir konjonktürdeki siyasal güç ilişkileri değil, aynı zamanda onu bir ölçüde "realite terbiyesinden yoksun" kılmaya zorlayan bu virtüel olanaklardır. Çoğu zaman tahlil kapasitesiyle çakışmayacak bir tarzda somut durumun sarmalayabildiği bütün mümkün dünyalara temas edebilmek, mevcudun içinden yeninin olanaklarını özgürleştirmek anlamına gelir, ki burası Türkiye'deki devrimci hareketin esas hünerini düşünebilmeye başlayabileceğimiz yerdir. Türkiye'nin müesses düzeninin kimi zaman görece bir istikrara kavuşturup dindirebildiği, ama kimi zamansa elinden kaçan ve toplumsal uzam boyunca sayısız dönüşüm ya da kaçış çizgileri tetikleyebilen bu virtüel olanaklar çokluğu, toplumun bilinen ve kestirilebilen durumundan hep daha "fazla" çıkar.[25] Radikal bir toplumsal dönüşüm arzusuyla kendini var edebilen devrimci hareketlerin hüneri de, aktüel gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı bir yaklaşımın gözünden olasılıksız bir hayalciliğin ürünü olarak görülüp bastırılan bu fazlayı nasıl işleyebildiği üzerinden değerlendirilebilir. Hem 1971 dönümünde hem de 1970'lerin sonuna doğru Türkiye'deki devrimci örgüt ve hareketleri çoğu zaman el yordamıyla ve hızlıca düşünülmüş acil tedbirlerle hareket etmeye zorlayan dinamik, sadece bu örgüt ve hareketlerin somut durumu tahlil edebilme eksikliğiyle değil, ama aynı zamanda ufukta parlayan "başka bir dünya" olanaklarının na-

25 Bülent Diken, *İsyan, Devrim, Eleştiri*, çev. Can Evren, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19.

sıl edimselleşeceğinin önceden bütünüyle tahmin edilemeyecek oluşuyla açıklanabilir. Söz konusu iki kritik dönem, köklü bir dönüşüm hedefini önüne koymuş devrimci politika için, kararlaştırılamaz olanların sahasının kararlaştırılabilir olana oranla hızlı bir biçimde genişlediği kararsız evrelerdir. Türkiye'de devrimci hareket, aynı anda hem sınırlılığını hem de dönüştürücü ve yaratıcı imkânını, beklenmedik olan karşısında hazırlıklı olmak gibi bir paradoksa batmış olmasından almıştır. Bu bağlamda bir zafer ya da yenilgi hükmü vermeden önce, devrimci hareketin bu paradoksla nasıl baş edebildiği, başka deyişle, şimdinin içerisinde gelecek olana ne kadar yer açabildiği ya da tersinden ondan ne kadar yüz çevirip mevcut aktüalitenin kısır dalgalanmalarına kendini kaptırdığı üzerinden bir değerlendirme yapmak daha doğru gözükmektedir.

Elbette "gelecek güzel günlerin" belli belirsiz parıldayan olanaklarının, "nesnel" koşulları itibarıyla tam olarak bir devrimci durumda edimselleşemediği, devrimin o dönem için olasılıkların menziline giremediği iddia edilebilir. Hatta siyasetin makro düzleminden bakılarak, solun "altın çağına" dair inşa edilen söz konusu söylemin abartılmış bir efsaneden ibaret olduğu, övünçle yâd edilen kitleselleşmenin hiç de anlatıldığı gibi bir çoğunluğa erişemediği ve aslında bir devrim beklentisi ve olasılığı yaratabilecek hiçbir şeyin gerçekleşmediğine kanaat getirilebilir. Bizatihi kendilerinin içerisinde bulundukları gerçekliğe dair kör edici yanılsamalarla malul olduğu varsayılan sol hareketlerin, bir anlamda bütün bu yanılsamaların üstesinden gelme olarak da düşünülebilecek siyasal bir devrimi gerçekleştirmenin doğal olarak epey uzağında kaldıkları öne sürülebilir. Dönemin sol neşriyatındaki yoğun teorik tartışmaların ve ayrışmaların memleketin gerçekliğinden uzak, alabildiğine şematik oluşuna da referans verilerek bu kanaat desteklenmeye çalışılabilir. Ama ta-

rihi "artıksız" bir nedensellik zinciri üzerinden, salt olgulara ve gelişmelere bakarak değerlendiren bu bakış, ortalama bir militanı bile "toplumdaki her kıpırdanışa, her soruna bir dönüşüm imkânı bulabilmenin dikkatli ilgisiyle koşturmaya" iten o devrim beklentisini ya da "ruhu" bir "göz yanılgısı" olarak teşhis etmenin ötesine geçemeyecektir.[26] Ve çoğu zaman bir yenilgi ya da başarısızlık tespitinin de ötesine geçip, Deleuze ve Guattari'nin, '68 Mayısı'nı "aşılmış" olarak görenlerin gerçekçiliklerini örneklendirirken değindikleri gibi, bütün o toplumsal hareketliliği "hiç yaşanmamış" kabul edebilecektir.[27] Oysa Türkiye'de söz konusu dönemde sayısız insanı her şeyin mümkün olduğu hissiyle siyasal mücadeleye sevk eden o ruh, bir devrimin olasılığına/ihtimaline dair ampirik koşullarda tam olarak cisimleşmemekle birlikte, yeni bir hayatın "gerçek ama edimsel olmayan" olanaklarının mevcudu sarmalayan bulutundan başka bir şey değildir. Döneme esas canlılığını ve devinimini kazandıran, her şeyden önce bu ruhun ta kendisidir. Devrimcilerin bütün o çabalarının altında yatana temas edebilmek istiyorsak, gözlerimizi koşullardan daha çok bu ruha çevirmemiz gerekir.

"Başka bir dünya"ya dair belirsiz virtüel olanaklar bulutunun, Türkiye'nin, üzerinde karara varılmış gözüken toplumsal-siyasal toprağını gölgelemesi, resmî ideolojinin toplumun sağduyusunda kökleştirmeye çalıştığı "sınıfsız, imtiyazsız, mütecanis bir kitle" olduğumuza dair kanaati problematize etmesi biçiminde karşılığını bulmuştur her şeyden önce. Kısıtlı da olsa sol siyasetin Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez bu denli radikal bir biçimde tabandan bir toplumsal dönüşüm imkânı olarak belirebilmesi, yalnızca müesses dü-

---

26 Ömer Laçiner, "Kopuş Düşüncesi: 1960'lı Dönem Bir Kop(ama)ma mıdır?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, s. 527.

27 Deleuze ve Guattari, "68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 239.

zene dair kurucu ilke ve kararlara pratik düzlemde yapılan güçlü bir itirazla değil, bunun da ötesinde, toplumsallığın sabit bir ilke ya da kökene dayanmadığının, onun başlangıcındaki kararsızlığın, temelsizliğin, "uyuşmazlığın" dolaylı olarak açığa çıkarılmasında gerçek anlamını kazanmıştır. Fabrika ve okul işgallerinden mahalle örgütlenmelerine, sayısız grevden kitlesel mitinglere kadar, toplumsal düzlemin her molekülünde sürgün veren bütün o eylemsellik, söz konusu uyuşmazlığı pratik düzeyde açığa çıkararak toplumu yeniden kurma girişiminin somut ifadesi olmuştur. Sokak ile ev, ev ile işyeri, kent ile kır arasındaki mevcut sınırlar göreceli de olsa aşındırılmaya çalışılmış, her toplumsal kesime kendi yerini ve işlevini tayin eden toplumun mevcut organizasyonu problematize edilmeye başlanmıştır bu süreçte.[28] Siyasetin mevcut olanı temsil ve muhafaza ya da reforme etmeye dönük, üzerinde uzlaşılmış makro anlamlarının içerisinden yeni anlamlar ve duyumsama devreleri uç vermiş ve müesses nizamın verili uyarım ve yanıt devreleri bozulmaya başlamıştır. Mekânların sınırları muğlaklaşmış, "ev" reddedilmiş, sokağa taşılmıştır. "Başka bir dünya"nın, "gelmekte olan"ın virtüel olanaklarının nefes alıp vermeye başladığı, her şeyin mümkün gözüktüğü bu atmosferde, özneler yerlerini terk etmiş ve yeni özneleşme süreçlerine açılmışlardır. Müesses nizamın koruyucularının '60'ların sonu ve bilhassa da '70'leri hâlâ salt bir kargaşa ve siyasal istikrarsızlık dönemi olarak anarak tarihe gömme ısrarı bu açıdan oldukça anlaşılır gözükmektedir.

Her ne kadar siyasal faaliyetlerini temelde bir temsil mantığı içinde kurgulamış olsalar ve bu mantık uyarınca toplumdaki bütün ezilen ve sömürülen kesimlerin arzuları-

28 Tuncay Birkan da, sol politikayı "evin reddi" olarak betimleyerek '70'lerdeki toplumsal dönüşüm potansiyelinin sönümlenmesinin sonucu olarak Türkiye solunun 12 Eylül'den sonra tekrar "eve dönmeyi" tercih ettiğini öne sürmüştür. Bkz. Birkan, "Sol: Evin Reddi", *Birikim*, sayı 111-112, 1998, s. 32-40.

nı yorumlamaya ve temsil etmeye aday bir parti inşa etmeye kilitlenmiş olsalar da, sol hareketlerin siyasal etki ve kuvveti, temsil kapasitelerinden önce, virtüel olanaklar düzleminde ortaya çıkan problemlere ne kadar bağlanabildikleri, "gelmekte olan"a nasıl ifade kazandırabildikleri üzerinden değerlendirilebilir. Virtüel olanakların yeğinlik kazanmasıyla ortaya çıkan problemi edimsel olarak "ifadelendirme" biçimleri, önceki bölümde gördüğümüz gibi, solun toplumdaki değişim arzusunu işleme ve sentezleme yordamlarında karşılıklarını bulmuştur. Peki, sol hareketler virtüel düzlemde açılan problemlere hangi edimsel çözümleri sunmuşlardır? Başka bir dünyanın virtüel izlerini mevcut olanın içerisinden ne kadar takip edebilmişler ve yeni patikalar yaratabilmişlerdir? Buldukları fiilî çözümler yeni bir hayatın olanaklarının daha da canlanmasının mı önünü açmış, yoksa bu olanakların artık duyumsanamayacak derecede sönümlenmesine, arzunun sürecinin kesintiye uğramasına mı yol açmıştır?

Bu sorulara, ya o ya bu biçiminde nihai bir yanıt vermek pek mümkün gözükmemekle birlikte, 1971 dönümü ve 1970'lerin ikinci yarısında ayrı ayrı olarak Türkiye devrimci sosyalist hareketinin önemli bir kısmının siyasal pratiğini biçimlendiren iki kritik hamle ya da beliren iki politik hat üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. '60'ların sonu ile '70'lerin başındaki devrimci mücadele hattında en dikkat çekici kòpuşlardan birine karşılık gelen ilk hamle, 12 Mart koşullarının da etkisiyle, diğer bütün mücadele biçimlerini talileştirecek biçimde silahlı mücadele yönteminin benimsenmesidir. Önceki bölümlerde daha etraflıca işlemeye çalıştığımız gibi, 1971-72 yıllarında girişilen silahlı eylemler, hedeflediğinin aksine kalabalıkları arkasından sürükleyebilecek bir halk savaşının tetikleyicisi olamamış, bilakis, oluşacağı düşünülen cephenin daha da tenhalaşmasına, '60'ların

sonunda sayısı giderek artan sol kadroların geri çekilmesine neden olmuştur. 12 Mart Muhtırası'nın da etkisiyle, silahlı mücadele fikri üzerine inşa edilen yeni politik hat, devrimin mümkün olduğu hissinde ifade bulan probleme getirilen nihai bir çözüm olarak tasarlanmıştır. Artık problemin ve bu probleme en uygun çözümlerin neler olabileceği, bütün tartışmaları bitireceği ya da en azından talileştireceği düşünülen öncünün iradesi ve eylemi tarafından tayin edilir duruma gelmiştir. Silahlı mücadele kararı ya da yanıtıyla birlikte problem de gerisin geriye yeniden biçimlenmiş ve kendi içkinliğinde barındırdığı alternatif edimselleşme rotalarını elemiştir. Sınıfsız, sömürüsüz bir dünya hayalinde ve mücadelesinde ifadesini bulan ve çemberini genişleten olayın problematik uzamı, diğer seçenekleri (edimselleştirme tarzlarını) bir süreliğine iptal eden bir silahlı mücadele hamlesiyle çitlenerek daraltılmış ve siyasal iktidarın ele geçirilmesi probleminde dondurulmuştur. Silahlı mücadele hamlesinin trajik bir başarısızlıkla sonuçlanması, '68'le birlikte içten içe enerji biriktiren "başka bir dünya" olanaklarının dinamiğini yitirmesine ve müesses siyasal düzenin kararlılığının artmasına neden olmuştur.

Silahlı mücadeleye yönelen sol hareketlerin 1971 dönemi için bir başarısızlığından söz edilebilecekse eğer, bu, yalnızca erken bir aşamada önlerine koydukları görevi tamamlayamamış olmalarından değil, problemin açtığı olanaklara yeterince bağlanamamalarından, silahlı mücadelenin dışında başka bir imkânın kalmadığını ilan ederek olanakları sönümlendirmelerinden ileri geliyordu. Politik pratisyenin öngörülemez olana hazırlıklı olmak biçiminde deneyimlediği paradoksla baş edebilme mahareti, onu sürekli yeni yollar ve araçlar icat etmeye ve virtüel olanakları farklı tarzlarda edimselleştirmeye açık tutabilecek aktif bir deney(im)lemeyi canlı tutabilmesine bağlıydı. Bu anlamda '71 dönemi dev-

rimcilerinin politik yaratıcılığı, yarattıkları çözümlere ilişkin olmaktan önce, yeni olanakların canlandırılması ve çeşitlendirilmesiyle değerlendirilebilecek bir vasıftı. Yeninin yaratımı, virtüel olanaklar bulutundan öngörülemez biçimler çekip çıkarırken bulutların dağılmamasını da gözetebilmeliydi. '70'lerin başında probleme verilen yanıt olarak silahlı mücadele girişimi, dönemin solu için yeni bir mecraya girişi işaretlese de, bu yeni mecranın ve atılımın, olanakları çeşitlendirebilmek açısından hatırı sayılır bir yaratıcılık sergileyemediği söylenebilir. Süreç, kısa bir süreliğine de olsa, sola sempatiyle yaklaşan kitlelerin tahayyül güçlerinin zayıflamasına, barikatın arkasının tenhalaşmasına yol açmıştır.

'70'lerin ikinci yarısında Sovyetik örgütlerin ve bir ölçüde Maocu kanadın dışındaki devrimci hareketlerin önemli bir kısmının siyasal hattını belirleyen ikinci hamle faşizme karşı mücadelenin politik gündemin merkezine konulmasıdır. Devrimci Yol ve Kurtuluş gibi hareketlerin daha hararetle girıştiği bu mücadele boyunca, solun önünü kesmeye yönelik "devlet destekli sivil faşist saldırılar"a karşılık verebilmek, "temel görevler"den biri olarak üstlenilmiştir. Kurtuluş örgütünden Kadir Akın'ın isabetli tespitiyle, çoğu devrimci gencin nazarında da siyasal faaliyetin esas heyecanı, başka bir dünyanın şimdi ve burada yaratılma çabasından ziyade bu antifaşist mücadeleden devşirilmiştir: "Bu kadar genç insan için heyecanlı olan ve onları motive eden en önemli şey, bir başka dünya hayali olduğu kadar antifaşist mücadeleydi de. Bunu kabul etmek lazım."[29] Bu görev, hiç kuşkusuz somut-pratik bir ihtiyaçtan türediyse de, solun enerjisinin önemli bir kısmını bir savunma refleksinde harcamasına da neden olacaktı. Başlarda faşist saldırılara karşı örgütlü olunan mahalleleri, üniversiteleri, fabrikaları koruyabilmede gösterilen başarı, devrimci hareketlere

29 İren vd., *Sevdaların Yangınından Geçtik: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 6, s. 233.

duyulan sempatinin artmasını da beraberinde getirmiş, devrimci militanın itibarını halkın önemli bir kısmının gözünde arttırmıştı. Devrimci militanlar da, çoğu zaman faşistlerle mücadelenin kararlılıkla yürütülmesinin halkta uyandırdığı hayranlıkla tatmin olmakta bir beis görmemişti. Samsun'da, Kurtuluş hareketi saflarında "faşistlerle mücadeleyi" sürdüren Sebahattin Selim Erhan'ın tanıklığı bu hayranlıktan nasıl bir haz alındığını kavrayabilmek açısından oldukça karakteristiktir:

> Hengame bitince Cengiz Selo'ya, "Savaş kazanmış gibi hissediyorum kendimi, yüzlerce faşisti kaçırmak ve dövmek çok güzeldi" der. Olan biteni tüm mahalleli izler, bazı arkadaşları Selo'nun yanına gelip destek verir... Mahalle halkı büyük bir saldırgan kitleyi nasıl kaçırdıklarına inanamamaktadır; şaşkın bir şekilde onlara bakmakta, aralarından alkışlayanlar da olmaktadır.[30]

Bu tür bir hayranlığı başka bir anlamda besleyen mecralar da açabilmişti faşizme karşı mücadele: Devrimci Yol hareketinin faşizme karşı halkın kendi kendini örgütlemesi hedefiyle oluşturduğu direniş ve mahalle komiteleri deneyiminde gözlemlenebileceği gibi, faşizme karşı mücadele pratiğinin, alternatif siyasal mecra ve araçların yaratılmasını tetikleyecek biçimde çatallanabildiği ve halkın daha içeriden dahil olabildiği deneyimler de gelişmişti. Ne var ki, ülkenin '70'lerin sonlarına doğru yoğun bir şiddet girdabının içine girmesinin de etkisiyle antifaşist mücadelenin neredeyse toplumdaki tepki ve hoşnutsuzlukla bağ kurabilme-

30 Bkz. Sebahattin Selim Erhan, *Karadenizin Zemheri Çocukları*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 34. Esasında, Samsun'da faşistlerin üstesinden gelmesiyle öne çıkan "Selo" da, mücadelenin başka mecralarda eksik kaldığının ve tıkandığının farkındadır: "Sorun sadece faşistlerle savaşmak olsa kolay, nasıl olsa onları hallederiz. Beni asıl düşündüren insanları dönüştürmek, zor olan bu..." (*A.g.e.*, s. 45).

nin tek siyasal pratiği haline gelmesi, solun toplumu seferber etme araç ve mecralarındaki bir daralmayı da beraberinde getirmişti.

Öte yandan, solun kendi içinde alabildiğine parçalanmış ve örgütlerin-hareketlerin daha oluşma aşamasında bölünmeye bu kadar yatkın oluşlarının da bu daralmada payı vardı. Her ne kadar soldaki bu örgüt bolluğu ve hatta takıntısının salt manasız bir sekterlikle açıklanamayacağı, bu sürecin yeni araçlar ve mecralar yaratma gibi bir niyetin de izlerini taşıdığı yadsınamazsa da, bölünmelerin ve ayrışmaların çoğunun, tıkanmaya yüz tutmuş mücadele kanallarını çeşitlendirecek bir teorik-pratik yenilenmeye yol açmadığı da aşikârdır. Ayrışmanın teorik-ideolojik gerekçelerinin, çoğu zaman salt uluslararası komünist hareketin bölünmelerini kopyalamak biçiminde gerçekleştiği ve Türkiye'deki sola müzahir kitleler açısından bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Bu bağlamda, "Üç Dünya Teorisi"nin Maocu kanatta nasıl hararetle tartışıldığı ve bölünmelere yol açtığı hatırlanabilir. Örneğin Halkın Kurtuluşu ekibinden Timur Göral da, kendi ekiplerinin Arnavutlukçu çizgiyi benimsemelerinin nasıl tesadüfi geliştiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

> HK [Halkın Kurtuluşu], Maoculuğu 1977 yılının son aylarında eleştirir, gerçeklikle bağdaşmayan bir kuram olduğunu değerlendirir. Bir süre sonra da Enver Hocacı olarak adlandırılacaktır. HK, "Üç Dünya Teorisi" ile arasına mesafe koyarken bu ideolojiye bağlanmalarını tecrübesizliklerine, henüz yeterince "çelikleşmemiş" olmalarına bağlar. (...) Maoculuğun neden terk edildiğine dair önemli sayılabilecek bir eleştiri, özeleştiri yapıldığını söylemek zor göründüğü gibi Enver Hocacılığa neden geçildiğini, bağlanıldığını söylemek de kolay değil. (...) Diğer örgütlerle bir fark meydana getirmek için ve enternasyonalist kaygılarla

> Enver Hoca çizgisine girildi. Derhal Enver Hoca külliyatının çeviri faaliyeti başladı, bu sırada başka çevreler de Enver Hoca'nın kitaplarını çevirmeye çalışıyordu. Kim önce çevirir, yayınlar ve kabul ettirirse bir bakıma Enver Hoca çizgisini o sahiplenecekti. HK erken davranmış, diğer hareketlerden önce çevirileri yayınlayıp Enver Hoca çizgisinin ülkedeki takipçisi olmuştu, "biz başardık," diyor Timur Göral.[31]

Sonuç olarak, solun gerek antifaşist mücadeleye, gerekse de en doğru örgütü inşa etme hedefine bu kadar kilitlenmesi, onun toplumu dönüştürürken kendi içinde de dönüşebilme dinamiğini sekteye uğratmış ve halkta kendiliğinden var olan değişim arzusunu işleyebilme yeteneğini azaltmıştı. 12 Eylül askerî darbesinin koyacağı noktadan önce, devrim beklentisi ve "başka bir dünya" hayali iyiden iyiye solmaya yüz tutmuştu. Solun 12 Eylül'e hazırlıksız yakalanmasının ve daha sonra da bir türlü kendini toparlayıp kitleleri etkileyememesinin birçok nedeninden biri de, "realite terbiyesinden yoksun" olmasının dışında, antifaşist mücadeleye kendini bir biçimde hapsedip şimdiyi geleceğin olanaklarının duyumsanmasını önleyecek tarzda kendi üzerine kapatması olmuştur diyebiliriz. Yine Kurtuluş örgütünden Şevket Karakuş da, bu tespitimizi yankılar bir tarzda, sosyalist hareketin geri çekilişini, antifaşist mücadeleye aşırı angaje olmaktan kaynaklanan bir kapanmada aramamız gerektiğini önermektedir:

> Devrimciyiz de desek, sosyalistiz de desek bizim eylemlerimizin, faaliyetlerimizin esas muhtevası anti-faşistti. Sosyalist hareketin muhtevasının da esas olarak anti-faşizm olduğunu, anti-kapitalist ve anti-devlet kısmının tali kaldığını düşünüyorum... Niye sosyalist hareket bu kadar geri çe-

31 Eray Yılmaz, *Veli Yılmaz (1950-1993): Devrimci Gazeteci*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 72-73.

kildi?.. Bunun yanıtının önemli kısmını da burada aramak gerekiyor.[32]

'60'ların sonu ve '70lerin ikinci yarısında devrimci hareketler mevcut toplumsal-siyasal düzeni problematize edebilmek hususunda hiç kuşkusuz küçümsenemeyecek adımlar atmışlar ve devrimin canlı bir olanak olarak yürürlüğe girmesine katkıda bulunmuşlardı. Bununla birlikte, devrim olanağının canlılığını ve güncelliğini yitirmeye yüz tutması da yine bu hareketlerin yetersizliklerinin bir sonucuydu. Solun "başarısızlığı", önüne koyduğu hedefleri tamamlayamaması, siyasal iktidarın ele geçirilmesi olarak kodlanan devrimi gerçekleştirememesinden önce, başka bir dünyanın virtüel olanaklar sahasını daraltması ve edimsel olana etki edemeyecek düzeye düşürmesiyle ilgiliydi. Sol politikanın hüneri ya da *virtù*'su, çoğu zaman haklılığını sürekli yeniden teyit etmesinden öte bir etki yaratamayacak biçimde doğru teorik-ideolojik konumlara yerleşme ve bu konumların "aydınlattığı" yolu sapmadan takip edebilme ısrarında değil, toplumun kudretini arttıracak ve onu kendisinden başka bir şeye dönüşebilmeye açık tutabilecek virtüel olanaklara bir tutarlılık/tutunum (*consistency*) kazandırabilmek için sürekli yeni deneylere girişebilmesinde ortaya çıkabilir. Devrimci hareketler, tutarlılıklarını, teorik-ideolojik düzeyde çelişkilere karşı korunaklı olabilmelerinden önce, "yeni bir dünyanın soyut imkânı ile bu dünyanın somut özneleri ve sonuçları arasındaki bir geri besleme döngüsünü" canlı tutabilmeleri sayesinde kazanabilirler.[33] Devrimi siyasal iktidarın ele geçirilmesi hedefine sıkıştırdıkları ve bu hedef uyarınca mücadele araç ve yöntemlerini "başka türlü"süne

32 İren vd., *Sevdaların Yangınından Geçtik: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 6, s. 361.

33 Thomas Nail, "Deleuze, Occupy ve Devrimin Edimselliği", *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri: Direnişin Arzu Coğrafyaları*, der. ve çev. Sinem Özer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2013, s. 291.

yer vermeyecek şekilde tekdüzeleştirmeye meylettikleri ölçüde, sol hareketler yeni bir dünyanın imkânlarını işleyebilme hünerlerini kaybetmeye başlamışlardı. 12 Eylül darbesine bu kadar hazırlıksız yakalanmalarında, konjonktürü analiz edebilme yetersizliklerinden önce bu hüneri kaybetmelerinin etkisi aranmalıdır.

"Bir duygunun ısrarcısı olmak": Bir süreç olarak devrimcilik

Türkiye'de '70'lerin sonunda beklenilenin aksine bir devrim gerçekleşmedi. Hatta tarihsel bir altüst oluş anlamında bir siyasal devrim ihtimalinin ortaya çıktığını bile söyleyebilmek zordu. Üstüne üstlük, hazırlıksız yakalanılan bir askerî darbeyle sonlanan bu dönemden sonra, Türkiye'de sol hareketler bir daha belini doğrultamadı. Peki, sayısız gencin hayatına mal olan onca faaliyet ve mücadele böylece boşa mı gitmiş oldu? Bugünden geriye bakıldığında elde kalan, harcanmış bir zamandan başka bir şey değil miydi? Bir olayı sadece tarihsel sonuçlarına bakarak değil, etkileri üzerinden değerlendirmeye başlayabilecek bir perspektife yerleşirsek, aslında hiçbir şeyin boşa gitmediğini, tarihsel gelişmelerin tam olarak harcayamadığı bir fazlanın geriye kaldığını görebiliriz. Evet, siyasi tarihin perspektifinden devrime benzer hiçbir şey gerçekleşmedi, ama tarihsel bir devrim ihtimalinden bağımsız olarak, tarihin seyrinin değişeceği hiçbir "gürültülü büyük olay" vuku bulmuyor gibi gözükürken bile, yeni ve başka türlü bir dünyanın nefes alıp verişlerini duyumsayabilen sayısız insanın hayatında geri döndürülemez devrimci dönüşümler, "yeni dünyaların oluşumuna benzeyen sessiz küçük olaylar" meydana geldi.[34] Ta-

34 Deleuze, "Nietzsche'nin Kahkahası", *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 204.

rihi sonlandıracak nihai bir kurtuluş anı olarak büyük harfli bir Devrimi gerçekleştirmek için yola çıkan sayısız insan, aynı zamanda çoğu zaman tam idrakine varamadan kendilerini de yeni baştan yaratmaya koyuldu; her yeni bakışmada, oldukları şeyden başka bir şeye dönüşmenin olanaklarını çoğaltarak halihazırda kendi hayatlarında devrimler yaptı. Bu devrimlerin başarıları kendi içlerinde yerleşikti, profesyonel devrimci olsun ya da olmasın, siyasal faaliyetin bir ucundan tutan sayısız insanın arasında kurulan bağlarda uç vermişti. "Bu bağlar devrimin erimekte olan maddesinden daha fazla sürmese de, yerlerini çabucak bölünmeye ve ihanete bıraksa bile",[35] karşılaşmaları boyunca sayısız beden kolektif bir özneleşme sürecine dahil olarak neler yapabileceğini, neye muktedir olduğunu bilfiil deneyimlemeye cesaret edebilmişti.

Siyasal faaliyetin bir yerinden tutmuş çoğu erkek ve kadının bir "devrimci olma" anlatısı olarak kurguladığı ve çoğu zaman "gürültülü büyük olaylar"ın gölgesinde birer kişisel hatıra düzleminde işlenen bu özneleşme süreçlerini nasıl ele alabiliriz? Politikayı bir ideolojik mücadele olarak kurgulayan ve Türkiye solunun da resmî söyleminde benimsemiş gözüktüğü bir perspektif, politik özneleşmeyi iradi bir karar sayesinde gerçekleşen bir bilinçlenme süreci olarak tanımlamaya eğilimli olmuştur. Buna göre, toplumda var olan haksızlık, adaletsizlik ve sömürü koşullarının sezgisine sahip olmakla birlikte bunların nasıl ortaya çıktığı ve sürdüğünün bilgisine tam olarak vâkıf olamayan çoğu insan, önce bu bilgiye kendi çabasıyla okuyarak ulaşabilmek için bir adım atar. Yine de kendi arayışları çoğu zaman yeterli olmaz ve okumalarından çıkarabildiği bölük pörçük saptamaları tutarlı bir sistematik içine yerleştirebilmek için, kafası

35 Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 167.

her zaman için daha net olan halihazırdaki devrimci hareket ve yapıların sunduğu açıklama manzumesine yüzünü çevirir. Bu devrimci hareket ve yapılar, ona mevcut sömürü ve adaletsizliklerin nesnel koşullarının bilgisini sunacaktır ve bu bilginin ışığında, sömürü düzeninin sürmesini sağlayan egemen ideolojinin yanılsamalarından arındırılmış ideolojik konumlara yerleşebilip mücadeleye atılabilmesinin önü açılacaktır. Devrimci bir özne haline gelmek, devrimci çevrelere dahil olmakla ilan edilen bir eşik olarak görülür. Programını ve vaatlerini bizatihi siyasal pratiğiyle hayata geçirdiği ölçüde devrimcilik konumunu sağlamlaştıran devrimci bir hareket ya da örgüt sayesinde, haksızlıklara ve sömürüye karşı "kendinde" muğlak bir hoşnutsuzluk ve tahammülsüzlük tutumu, devrimci bir eğitimin ardından bilinçli bir istek ve iradeye doğru evrilecek, "kendi için" devrimci özne ortaya çıkacaktır. Dünya artık daha açık bir şekilde devrimci failin zihninde tanınabilir ve temsil edilebilir hale geldiği ölçüde, haksızlıklara karşı tam olarak idrakine varılmayan reaksiyon belirlenim kazanmış bir mücadele arzusuna dönüşecek ve somut politik talep ve hedeflere yönelecektir. Kişi neyi istediğini bildiği ve tarif edebildiği ölçüde devrimci bir özne haline gelecektir. Aynı anda bildiği şeyi arzulayan ve arzuladığı şeyi bilen kişi artık devrimci olduğunu ilan edebilme aşamasına gelmiş demektir. Bir Devrimci Yol militanının şu sözleri, Türkiye solunun kendine dair resmî algısında yerleşik bu politik özneleşme kurgusunun dolaylı bir tasvirini sunar gibidir: "İdeolojin, bilinçli isteğindir... İsteklerin, bilinçli istekler olmalı. Bilinçli olarak istemen, bilinçli olarak çaba sarf etmendir... Neyi istediğini bilerek istemek, gerçekleşeceğini bildiğin bir şeyi istemek, onu yarı yarıya elde etmendir..."[36] Arzunun akla tabi kılındığı bu man-

36 Akt. Melih Pekdemir, *Devrimcilik Güzel Şey Be Kardeşim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 227.

tıkta, istemek ile bilmek birbirini tamamlayabildiği ölçüde, artık mücadeleye atılabilecek ve bilinçlendirme yoluyla başka insanları da kendi için özne haline getirebilecek devrimci özne konumları oluşmuş demektir.

Devrimcilerin, nasıl devrimci oldukları ve mücadeleye atıldıklarına dair geriye dönük inşa ettikleri anı anlatılarında karşımıza çıkan bir diğer önemli nokta da, dünyayı önce tanıma ve sonra da dönüştürme sırasını takip eden bir özneleşme sürecinin, öncelikle bir "çağrıya" karşılık vermeyle gerçekleştiğine dairdir. Buna göre, sayısız insan, ilk başta tam idrakine varamadıkları ama duymamış gibi de yapamayacakları bir mücadele çağrısıyla büyük bir atılım gerçekleştirmeye, yaşamı yeniden şekillendirmeye soyunmuştur. Bu kurguya göre devrimci olma sürecine dair her şey, Marksist filozof Althusser'in ideoloji ve öznenin kuruluşu hakkındaki çözümlemelerinde önerdiğine benzer bir seyirde gerçekleşmiştir. Her türlü ideolojinin ancak bir özne kategorisi aracılığıyla kendini var edebildiğini ve işleyebildiğini öne süren Althusser'e göre, ideoloji ile özne konumlarının eşzamanlı kuruluşu bir "seslenme-çağırma" ve bu seslenme-çağırmaya karşılık verme biçiminde tamamlanır: "[i]deolojinin, bireyler arasından özneler 'istihdam eder' (bireylerin tümünü de istihdam eder) ya da bireyleri öznelere 'dönüştürür' (bireylerin tümünü de dönüştürür) biçimde 'eylediğini' ya da 'işlediğini', bunu da seslenme dediğimiz son derece kesin bir işlem yoluyla gerçekleştirdiğini söyleyeceğiz."[37] Kendisine seslenilen ya da çağrılan birey, çağrılanın ve kastedilenin kendisi olduğuna inanıp yüzünü çağrıya döndüğü anda "özne olup çıkar".[38] Çevresinde olup biten haksızlıklara ve sömürüye kayıtsız kalamayan

37 Louis Althusser, *Ideoloji ve Devletin Ideolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, s. 100.

38 *A.g.e.*, s. 100.

binlerce insan, böylece, sömürülen sınıfların ve halkın kurtuluş ideolojisinin temsilcisi ve taşıyıcısı konumunda olan parti ve hareketlerin çağrısına kulak verdiği anda devrimci bir özne haline gelişin ilk adımlarını atmış olur. Bilhassa '60'lı yılların ortasından itibaren TİP'lilerin miting ve radyo konuşmalarındaki çağrıları ile ("emekçi kardeşler, öğrenciler...") bu çağrıya kulak verenlerin sosyalizme yönelmeleri ve devrimci olmalarında, bu "mizansenin" epey karakteristik pek çok örneğini bulmak olasıdır.

Althusser'in açıklama modeline borçlu olduğumuz bu mizansen, ilk bakışta, devrimci ideolojiler ile devrimci öznelerin karşılıklı kuruluşunu kavrayabilmemize olanak sağlıyor gibidir. Buna göre, henüz devrimci olmayan bireyler, "hiç almamış gibi yapamayacakları" bir çağrıya yüzlerini döndükleri anda devrimci olmuşlardır. Artık bir devrimci özne olarak tanınabilir bir kendiliğe sahiplerdir. Çağrı-seslenme, çoğu zaman belirsiz bir yerden, gelmekte olan bir Devrim'in ihtimalinden yayılıyordur; bu çağrıya daha önce kulak vermiş olan devrimci özneler, çağrıyı diğerlerine aktararak onları da özne olmaya davet eder. Aynı açıklama modeline göre, ideolojinin çağrısına kulak vermek, sanıldığı gibi derli toplu fikirlerin sistematiğini benimsemek biçiminde gerçekleşmez; ideoloji, fikirler düzleminden önce bütün yapıp etmelerin ("maddi pratiklerin") içerisinde, maddi bir varoluş kazanır. İdeoloji, soyut idealardan önce maddi pratiklerde varoluş kazanıp işlediğine göre, devrimciliğin gerektirdiği siyasal pratikleri yerine getiren özneler, ideolojiyi şimdiden işletmeye başlamışlardır. Sol söylemde, "fikirlerin pratikte sınanması" olarak karşılık bulacak bu süreçte, devrimciler çoğu zaman neler olup bittiğinin idrakine varamadan ya da rollerini bilmeden kendilerine verilen görevleri layıkıyla yerine getirdikçe devrim(cilik) sahnesinde yerlerini alıyorlardır. Karadenizli devrimcilerden Zeki Kırdemir,

nam-ı diğer Gerilla Zeki, kendi solcu olma sahnesini şu sözlerle betimler:

> Çok hızlı bir dönüşüm yaşanıyor, her şey yeniden biçimleniyor, müthiş bir altüst oluş yaşanıyordu... Sanki bir film çevriliyordu ve tümümüz bu filmde gönüllü ya da zorunlu roller almıştık. Ama rollerimizi bilmiyorduk. Sadece konu bize cazip gelmişti. Çevreden bize verilen her repliğe kulak veriyorduk.[39]

Böylelikle, devrimci pratikler icra edilirken aynı anda özneler beliriyor ve devrimci ideoloji de işliyordur. Politik özneleşme ya da "solcu olma"yı ideolojinin düzeyinde kavramaya çalışan bu perspektif, söz konusu süreci bir "kendini bulma" olarak tanımlar:

> İdeoloji: Elbette ki. Ancak, proletarya ideolojisi herhangi bir ideoloji değildir. Gerçekten de her sınıf saymaca olmayan ve özel bir ideolojide *bulur kendini*, kendi strateji pratiğine kök salmış, kendi sınıf mücadelesini yönlendirebilecek, sınıfı birleştirebilecek bir ideolojide *bulur kendini*.[40]

Sadece adına konuşulan sınıf değil, sınıfın öncülüğünü üstlenen devrimcinin kendisi de yeniden-mevcudiyet (*representation*) ya da adeta varlık kazanıyordur. Politik özneleşme süreci, varoluşun göreli bir yoksunluktan çıkıp kendini tamamlamasına, potansiyelini gerçekleştirmesine benzer bir tarzda vuku buluyor gibidir. Egemen ideolojinin içerisindeki, onu mevcut sömürü düzeninin işleyişini kavramaktan alıkoyan yanılsamalardan kurtulan, yabancılaşmayı aşan birey, devrimci bir ideolojinin onu çağırdığı konumlara yerleştikçe, kendi insani potansiyelini gerçekleştirmeye ge-

---

39 Zeki Kırdemir, *Devrim Bize Yakışırdı*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 24.

40 Louis Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 350. (Vurgular bana aittir.)

çiyor, bütün eksikliklerini kapatmaya başlayıp hakiki bir varoluş kazanıyor, kendini buluyordur. Bu süreçte, Selçuk Hazinedar'ın kendi devrimci olma deneyimine dayanarak dile getirdiği gibi, kadim eşitsiz düzenin örttüğü insanın iyiliğine dair gizli kalan bütün belirsiz eğilimler açığa çıkıyor, tabiri caizse insan olmaya esas şimdi geçiliyordur:

> Herkesin kendini ortaya attığı, her sabah insanların evden iyilik yapmak için çıktığı (...) bir hayat. Devrimcilik, bin yıldır içimizde, yüreğimizde gizlediklerimizi, var olanı birden açığa çıkaran şeydi sanki. Bir düzen kurulmuştu, herkes kendini solcu hissederek evinden çıkıyor, solculuğu bir yüceliş, güzellik, namuslu olmak olarak görüyordu.[41]

Devrimcilerin anı ve söyleşilerinde, bu açıklama modelini geçerli kılacak çokça aktarım bulmak mümkündür. Solun resmî tarih söyleminde de, politik özneleşme sürecine dair her şey, proletarya ideolojisinin çağrısından önce içerisinde bulundukları toplumsal gerçekliği bütünüyle kavrayamayan "bilinçsiz" ya da eksik bilinçli bireylerin, bir aydınlanma eşiğini geçtiklerinde düzene dair berrak bir kavrayışa sahip olmaları biçiminde tasvir edilmiş gibidir. Oysa bu resmî söylemin dışına çıkabilen daha az analitik ve fragmantal anlatılarda, devrimci olma süreçlerinin, bir aydınlanma anı ya da bilinçlenme eşiğini aşmaktan çok bir karşılaşmayla başlayan ve bilincin yönlendiriciliğiyle ilerlediğini söyleyemeyeceğimiz bir duygusal kapılma anı olarak aktarıldığı dikkatimizi çekecektir. Söz gelimi TKP-ML hareketinin mensuplarından Muzaffer Oruçoğlu, uzun süre birlikte siyasal mücadele vereceği İbrahim Kaypakkaya ile ilk karşılaşmasını neredeyse bir âşık olma sürecinin başlangıcı olarak tasvir etmiştir:

---

41 Akt. Sarıoğlu, *Nar Taneleri. Gayriresmi Portreler*, s. 114.

> ... Oradan kantine gittik. Oturduk içten gelen doğal duygularla, bazen de duyguların ötesine geçerek, güne dair düşüncelerle hoş bir sohbet kurduk. Bol bol güldüğümüzü anımsıyorum. İklimim bahar gibiydi. Aklımı duygumla, mantığımı o anda duyumsadığım nostaljik hazlarla, kurallarımı kuralsızlıkla iğfal edip duruyordum.[42]

Oruçoğlu ile Kaypakkaya arasındaki bu sahnede, tam olarak bir bilinçlenme süreciyle çakışmayan başka bir etkileşim meydana gelmiş gibidir; yeni bir "iklim"de, her iki bedeni de alabildiğine etki etmeye ve etki almaya açan, bozup bozup yeniden kuran bir kudret alışverişidir burada söz konusu olan.

Devrimcilerin anı ve söyleşilerinde, çoğu zaman anlatıya hâkim olan söylemin içinde birer boşluk gibi çınlayan şey, daha samimi ve konudan sapıldığı izlenimi veren aktarımlarda dile getirilen, devrimci olma sürecini tetikleyen dinamiğin bilinç ve ideoloji düzeyinin altında, idrakine tam varılmayan bilinçdışı duygulanımlar düzleminde ortaya çıktığıdır. İçerisinde bulunduğu toplum ve dünyanın sömürü, haksızlık ve adaletsizliklerle dolu mevcut düzenini tahammül edilemez bulan çoğu insan, bu düzeni açıkladığı düşünülen fikir, tespit ve analizlerden önce, tarif edemedikleri farklı duygulanımlar tarafından katedilmekte ve dönüşüme açık hale gelmektedir. Solcu olma ve devrimci mücadeleye atılma, ilk önce duygulanımlar düzleminde tetiklenmişe benzemektedir. TKP'nin 1973 yılında başlattığı Atılım kampanyasının bir sonucu olarak kurulan İlerici Gençlik Derneği'nde (İGD) politik mücadelesine başlayan Fatih Binbay, partisinin ve derneğinin resmî söylemiyle uyuşmazlık yaratabilecek bir tarzda, örgüte dahil olmasını şöyle tarif eder: "O gün aslında, bugün de inançla bağlı olduğum

42 Muzaffer Oruçoğlu, İbrahim Ekinci, *Muzaffer Oruçoğlu Anlatıyor*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 23-24.

örgüte katılmıştım... Önce duygularımla, sonra da öğrenerek, bilerek, isteyerek ve inanarak."[43] Her ne kadar duyguların bir bilinçlenme süreciyle tamamlandığı belirtilmişse de, özneleşme sürecini esas tetikleyenin duygulanımsal bir yeğinlik olduğu zikredilir bu aktarımda. Sanki bütün bir siyasal mücadeleyi sadece başlatan değil ayakta da tutan, bütün molar-makro politik mantığın altında işleyen "duyguların ortaklaşması"ndan başka bir şey değil gibidir:

> En başından beri isteklerini, beklentilerini yüksek sesle haykıran ve soluksuz kalıncaya kadar haykırdıklarının peşinden giden bir kuşağın 1969'dan, özellikle 1970'ten itibaren ortaklaşmaya başlayan duyguları... Bir manifestoya, bir parti programına bu yalınlıkta girmemiş, bir "karar" gerekçesi haline gelmemiş olsa da bu duygular, kişisel veya örgütsel her tutumda, her çatışmada, her yargılamada o günden sonra kuvvetle yansıyacaklardı.[44]

Siyasal mücadele devrimciye ne kadar ağır görevler ve bedeller yüklüyor olsa da, üzerinde esas ısrar edilen ve takipçisi olunan, örgüt ve hareketlerin politik ve ideolojik ekseninden ve bu eksenin gerektirdiği görevlerden önce, bir inanç, hayal ve duygudur: "Önceden ve önden gidenlerin söylediği gibi 'yol engebeli ve sarptır'. Bedeli ağırdır. Ama ne olursa olsun bir hayalin takipçisi ve inancın, duygunun ısrarcısıydık."[45]

Devrimcilik eşiğine adım atmayı sağlayan, "mayanın tutmasını" ya da tepkimeyi hızlandıran bir diğer katalizör de kitaplardır. Dönüştürücü karşılaşmalar, kimi zaman kitaplarla da meydana gelir. Okuma ve kitaplar vesilesiyle dün-

---

43 Binbay, *Renklerden Kızılı Seçmek*, s. 23.

44 Hacı Tonak'tan akt. Füsun Özbilgen, *Devrimciler Ölmez: Sinan Kâzım Özüdoğru Kitabı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 96.

45 Canlı, *O Çocuklar O Yapraklar: Zakir Koçak Kitabı*, s. 105.

yanın berraklaştığından ve daha da önemlisi, sadece dışarıdan izlenen değil artık üzerinde eylenmesi, şekillendirilmesi gereken ham bir malzemeye dönüştüğünden sıkça dem vurulur. Asıl meselenin dünyayı yorumlamak değil de değiştirmek olduğu, dünyayı yorumlayan, açıklayan ya da tasvir eden farklı türdeki kitaplardan öğrenilir. Devrimci dönüşümün tetikleyicisi, çoğu devrimcinin anlatısında, iştahla sarılınan kitapların yaydığı büyülü titreşimler olarak işaret edilir:

> Yaşar Kemal'in, Orhan Kemal'in, Hemingway'in, Jack London'un, Gorki'nin, Gogol'un hemen her kitabını, daha birçok yazarın kitabını, Nazım'ın şiirlerini yutarcasına okudum... Bu kitaplar, dünyanın mevcut haliyle yaşanmaz olduğunu gösteriyordu... Bunları okuduktan sonra aynı insan olarak kalınması mümkün değildi; kalmadım da zaten: Devrimci oldum...[46]

ODTÜ'lü Devrimci Yolcu Mehmet Hakkı Yazıcı'nın okuduğu türden "güler yüzlü kitaplar" değildir sadece sosyalistliğe ve devrimciliğe adım atmaya hevesli gençlerin ellerinde dolaşan. Daha "asık suratlı" ve didaktik sosyalist klasikler ve el kitaplarının rahle-i tedrisatından geçmek de gerekiyordur. Politzer'in *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* ve Lenin'in *İki Taktik* vb. eserlerinden alınan ilk Marksizm eğitimi, daha sonra Che'nin *Küba Günlükleri* ve yerelde de Mahir Çayan'ın *Kesintisizler*'i ile devrimci pratiğe yedirilmeye çalışılır. İlk okumada tam olarak sırrını vermeyen, içine girilemeyen bu "eğitim serisi", bir yerden sonra forum, tartışma ve polemiklerde karşı tarafı alt etmek için silahların devşirileceği bir alıntı deposuna indirgenecek ve yaydıkları belli belirsiz titreşimlerini kaybetmeye yüz tutacaklardır. Ama yine de, ister

46 Mehmet Hakkı Yazıcı, *Koca Bir Sevdaydı Yaşadığımız*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 53.

epik ister didaktik isterse de teorik olsun, bu kitaplarla ilk karşılaşmada, daha sonra örgüt ve hareketlerin resmî yayın ve broşürlerinin veremeyeceği türden bir etki yayılıyordur. Salt bir öğrenme ve bilinçlenmenin getirdiği dünyayı kavrama ve tanımlanabilir kılma çabasının sonucundan farklı bir etkidir bu. Başka bedenler ile kurulana benzer bir biçimde, kitaplara temasla geçen, her şeyden önce bir kudret alışverişi, etki alma ve etki edebilme kapasitesindeki bir artışın yeğin duygusudur. Başka bir dünya olanağının ifade kazandığı bir arzu öbeğine dönüşen kitaplara da, insanlara olduğu gibi, her şeyden önce duygulanımsal bir düzlemde bağlanılır:

> Aydın *Kesintisizler*'i getirir, dağıtırdı. Ama biz çok da anlamazdık. Onları anlamak için birtakım bağlamları, kavramları bilmek gerekirdi ama bizim bilgimiz yetersizdi. Bizimki daha çok duygusal bağlanmaydı.[47]

Kitaplar açıklama, yorumlama, tasvirle eğitici bir rol üstlenmeden önce dünyanın mevcut haliyle yaşanmaz olduğu duygusunu yoğunlaştırarak etki ediyor ve devrimcilik sürecinin kapısını açıyordur.

Solcu ya da devrimci, popüler imgelemde sıkça, duygularından çok "çelik bir irade" ve akılla hareket eden bir figür olarak karşılık bulur. Duyguları ele almak, sosyal ve siyasal teoriden çok, çoğu zaman "öznel yaşantılar"a odaklanan psikolojinin alanına tahsis edilmiş bir meşgale olagelmiştir. Oysa mücadele süreci boyunca her devrimcinin siyasallaşması, başka deyişle kendi benliğinde gerçekleştirdiği moleküler devrimler, heterojen duygulanımlar akışına tabi olmak suretiyle vuku bulmuştur. Yalnızca sol politikanın molar ve makro düzeyindeki bir konum ya da verili bir faillik biçimi olarak değil, bir kudret artışı olarak solcu ya da

47 Cemalettin Canlı, *Devrimci Bir Balet: Aydın Erol Kitabı*, Notabene Yayınları, Ankara, 2018, s. 47.

devrimcinin özneleşme sürecini tanımlayabilmek, "aynı zamanda hisleri, kendine has coşkuları ve değişik kültürleri" deneyimlemek suretiyle sürekli yeniden oluşan bir "duygular demeti" tarafından katedilen bir bedenin dönüşümlerini algılayabilmekten geçmektedir biraz da.[48] Politik özneleşme, birbirlerinden ayırt edilemez hale gelen öfke, umut, korku, inanç, neşe gibi sayısız duygu tarafından katedilen bedenlerin karşılıklı ve kolektif olarak deneyimlediği bir süreçtir her şeyden önce. Bedenlerin karşılıklı olarak eyleme, düşünme ve duyumsama kuvvetlerini arttırarak onları politik pratisyenler olarak yetkinleştiren başkalaşım, fikirler düzleminden önce duygulanımlar düzleminde gerçekleşir. Zira bir fikir, ne kadar devrimci gözükürse gözüksün, içerisinde bulunulan dünyadaki bir nesnenin-olgunun yerine geçen zihindeki sabit bir temsildir ve kendi içinde devrimci bir duygulanımı tetiklemediği zaman bedenlere etki edemeyecek, onları dönüştürme kudretinden mahrum kalabilecektir. Kendilerini dönüştürebilme gücünden mahrum kalan bedenler de, içerisinde bulundukları dünyayı ve toplumu dönüştürebilme hususunda teklemeye başlayacaktır.

Fikirler düzleminde bir bilinçlenme hamlesinden ve girişiminden önce, bilinçdışı duygulanımlar tarafından sürekli başkalaşıma uğrama şeklinde tetiklenen ve ilerleyen devrimci özneleşme süreci boyunca ortaya çıkan politik yaratım ve deney(le)me gücünü kendi tekilliğinde değerlendirebilmek için, yüzümüzü ayrıcalıklı kılınan bir devrimci olma eşiği ya da anından sürecin kendisine çevirmemiz gerekir. Bu da, Deleuze ve Guattari'nin kavramıyla, devrimci olma anlarından çok "devrimci-oluş" süreçlerine odaklanmayı gerektirecektir. Zira bir devrimci hareketin esas becerisi, kuralları önceden belirli bir "devrimci eğitimi" layıkıyla yürü-

48 Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 56-57, 106.

tebilmesinden önce, "kadro" ya da "kitle" olsun, olabildiğince çok insanı "devrimci-oluşlar"a açabilmesiyle ölçülebilir.

Devrimcilik, burada üzerinde durduğumuz haliyle, ideolojinin çağrısıyla gerçekleşen bir kopuştan sonra varılan bir konum ya da aşama değil, içkin bir dönüşüm sürecinin, "aynı insan olarak kalmamak"ın adıdır. Bu süreci kendi tekilliğinde takip edebilmek, süreç boyunca dönüşen bedenlerin hangi yeni politik yordam ve duyumsama biçimlerini yaratabildiklerini, "hangi yeni düşünceleri düşünebilme olanaklarını", "hangi yeni hissetmeleri hissedebilme olanaklarını" açığa çıkarabildiklerini değerlendirebilmek için,[49] Deleuze ve Guattari'nin, varılan konumlardan çok hareketin seyrini takip edebilmemize olanak sağlayan devrimci-oluş kavramına başvurmayı deneyebiliriz. Deleuze ve Guattari'nin birkaç yerde değinip geçtiği ve uzun uzadıya işlemediği kavramlardan olan devrimci-oluş'u kavrayabilmek için öncelikle "oluş" (*devenir, becoming*) kavramının hangi problemi yeniden düşünebilmek için yaratıldığını ayırt edebilmeliyiz. Deleuze ve Guattari'nin temel çıkış noktalarından biri, sürekli dönüşüm halindeki varlığın hareketini belirli ereklere tabi kılmadan, aşamalar ve uğraklarla kesintiye uğratmadan kendi başına düşünebilmektir. Bu çıkış noktası, onları, oluşu (*becoming*), varlığa/olmaya (*being*) önceleyerek düşünmeye götürmüştür. Varlık, bir özün tezahür etmesi ya da bir Tin'in kendini açımlaması değil, sürekli kendi içinde farklanan-farklılaşan ve tamamlanması mümkün olmayan bir oluşlar ve bozuluşlar silsilesidir; oluşlar dışında bir öz yoktur ve varlık, "oluşun varlığı"ndan başka bir şey değildir.[50]

Oluşa açılmak, bedenin alabildiğince etkiye açık hale gelerek başkalaşması ve neye muktedir olduğunu deneyimleme-

49 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 19.

50 Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010, s. 41.

sine dairdir. Oluş, bir başlangıç ile bir son ya da iki evre ya da aşama arasındaki doğrusal ya da diyalektik bir "evrim" ya da gelişim süreci de değildir.[51] Devrimci-oluş, tanımlı bir kendiliğe ulaşma, bir devrimcilik kimliğinde ya da konumunda kendini bulma değil, başka bir dünya tahayyülünün etkisindeki bedenlerin karşılaşmaları boyunca verili kendiliklerinin sınırlarından taşıp kolektif olarak neler yapabileceklerini keşfe çıkmalarıdır. Kendilikler-kimlikler, yalnızca oluş sürecindeki geçici eşiklerden ibarettir. Özneleşmeyi içkin ve kendinde bir farklılaşma ya da dönüşüm hareketi olarak diri tutan bu devrimci-oluş süreci, henüz sabit kimlikler ve öznellik formlarında tortulaşmadığı (ya da tortulaştığı molar kimliklerin altında bile) moleküler düzeyde dile gelmez, tarifsiz bir karakteri haizdir. 78'liler kuşağı içerisinde yer alan Celalettin Can, bu tuhaf ve ele gelmez deneyimleme sürecini şöyle tanımlar:

> Bu tarihsel yoğun dönemde insana ait bütün duygular, bütün düşünceler, bütün davranışlar öylesine iç içe geçmiş, öylesine birbirinden ayırt edilemez olmuştur ki, siz o tarihsel dönemi yaşayan 78'linin "âşık bir devrimci" mi, "öfkeli bir devrimci" mi olduğunu anlayamazsınız.[52]

Devrimci-oluş sürecinde çoğu şey bilincine varılmadan olup bitmektedir. '60'ların sonunda Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun (FKF) İstanbul il başkanlarından Veysi Sarısözen de, bu varsayımı doğrular biçimde, sürecin birbirinin içine geçmiş duygulanımlar düzleminde ilerlediğini dolaylı olarak vurgulamıştır: "Bilinçli bir süreç değildi bu. Her birimizin, hareket içinde yalnızca kendi kendisine duyduğu derin bir güvenle, inançla ve inatla belirlenen bir süreçti."[53] Dev-

51 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 238.

52 Celalettin Can, *78'liler Sorguluyor*, 78'liler Vakfı Girişimi, İstanbul, 2001, s. 46.

53 Sarısözen, "Çeyrek Yüzyıl Önce Kurduğumuz Örgüt: FKF", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, s. 2071.

rimciliğe adım atma ile yeni bir evren açılır ve bu evrene geçenler "yeni ilişkiler, yeni düşünme ve yapma tarzları, yeni bilgi ve duygulanımlara" dahil olurlar. Elbette isyana ve karşı çıkışa dair ekonomik, siyasi, sosyal nedenler bulunabilir; ama yine de bu nedenlerin içine gömülü olduğu olay, öznelere kendisini söylemsel olmayan tarzlarda sunar; "yalnızca bilinci ve söylemi dönüştürmekle yetinmeyen varoluşsal bir kopma olarak gelir".[54] Bütünüyle bilincin düzeyine çıkmayan, "hiçbir zaman bütün olmayan ve tamamlanamayan, tamamlanmaması gereken bir duygu, düşün, pratik, anlar ve süreçler"in bileşkesi olan özneleşmenin içkin, hareketli, kapsayıcı ve göçebe bir tarzında,[55] heves, sevinç, neşe, hayret, afallama gibi duygulanımlar tarafından sürekli katedilen özneler kendilerini yeniden yaratmaya muktedir olmuştur.

Virtüel ve henüz edimselleşip tarihe kaydolmamış bir "olay"ın içerisinde oluşlara açılan bedenler, "Ne oldu?" sorusu ve "bir şeyler olacak" hissiyle karakterize olan bir ara durumda afallar ve çözülmeye uğrarlar:[56] Ne yapabilirim ya da yapmalıyım? Gelmekte olanın sorumluluğunu nasıl üstlenebilirim? Nasıl başlayabilirim? Olayın zamanda açtığı yarıkta oluşlarla parlamaya başlayan yeni olanakları deneyimleyen bedenler, karşılıklı olarak işgal ettikleri özne konumlarından taşmaya başlarlar. Bu açıdan, oluş olarak kavranan bir politik özneleşme süreci, bir kendini bulma ya da nihai bir biçim kazanma değil, kendi olduğu durumdan sıyrılarak farklı kendilikleri deneyimlemeye açılmadır. Oluşun ha-

54 Maurizio Lazzarato, "The Dynamics of the Political Event: Micropolitics and The Process of Subjectification", *Experimental Politics*, The MIT Press, Cambridge, 2017, s. 89.

55 Sarıoğlu, "Fazla '68'iniz var mı?", s. 56.

56 "Olay iki yönde birden geriler ve ilerler; çifte bir sorunun, 'ne olacak?' ve 'ne oldu?' sorularının daimi nesnesidir. Saf olayın tedirginlik uyandıran tarafı daima hem olmuş olan, hem olacak olan bir şey olması, asla olmakta olan bir şey olmamasıdır." (Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2015, s. 82).

reketi, bedenlerin arasında bir eşik, bir arada-olma hali ve bir ayırt-edilemezlik bölgesinde yol alır. Olayda kendini hissettiren olanakların açıklığı boyunca, bir devrimci öğrencinin, greve giden bir işçiden ya da işlediği toprağı işgal eden bir köylüden daha merkezî ve sınırları belirlenmiş bir konumu olmadığı gibi, bütün tek taraflı bilinç götürme, bilinçlendirme çabalarına rağmen, olayı kavrama ve bilinebilir kılma düzeyinde net bir ayrıcalığı da yoktur. Gelmekte olan, kendisine göz dikmiş her özne için, ele gelmezliğini korumaktadır. Bu açıklık ve belirsizlik sayesinde, arzunun moleküler işleyişi düzeyinde ortaya çıkan yeğin niceliklerin deneyimi kesintiye uğramadan sürmekte, özneler bu yeğin durumların deneyiminden kendilerini sürekli yeniden ve yeniden yaratabilmektedir.

Öyleyse sol hareketlere gerek kadro olarak bilfiil dahil olmuş gerekse de bu hareketlerin sadece kapsama alanına girmiş sayısız bedenin devrimci-oluşlara açılabilmesinin, öngörülebilir bir evrimsel çizgide gelişen ve sömürülen sınıfların gerçek çıkarlarının ve tarihsel görevlerinin bilincine varması sürecinden farklı bir harekete karşılık geldiği işaret edilmelidir. Devrimci-oluşları deneyimleyebilmek, toplumun mevcut halinin problematize olma sürecine, doğrudan söylemek gerekirse "olay"da beliren olanaklara yerleşebilmektir. Somut mücadeleler içerisinde yeni bir dünyanın olanaklarını el yordamıyla işleyen devrimciler, yeni pratik mecralar ve mücadele araçları icat ettikçe, ideolojiyi değil arzuyu işletiyorlardır. Zira, "oluş, arzunun sürecidir".[57] Arzunun tek içkin ereğinin kendi sürecini kesintiye uğramadan devam ettirmesi oluşuna benzer biçimde, devrimci-oluşların tek ereği de, bir Devrim'in akıbetinden bağımsız olarak, politik mücadele boyunca olabildiğince çok bedenin eyleme, düşünme ve duyumsama kudretini arttırarak kendi sürecini devam et-

57 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 272.

tirebilmesidir. Ne gelecekteki bir devrimi bekleyen ne de onun bir işareti olarak devrimi önceleyen, ama kendi başına devrimci olan dönüşümlerdir burada söz konusu olan. Devrimci-oluşlara açılan bedenlerin, kolektif olarak direniş ve yaratım güçleri artar ve toplumsal uzamda kristalize olan arzuyu, bir devrim ihtimalinden bağımsız olarak şimdi ve burada işlemeye koyulurlar. Toplumsal bedenin yeğinliği ve kudreti, kendini yeniden yaratma olanakları artmaya başlar.

'60'ların sonunda, bütün dünyada bir isyan dalgası olarak yayılan '68'in ilhamları daha tazeyken ve Türkiye özelinde de öğrenci hareketleri henüz "ordulara" evrilip silahlı mücadeleyi tek geçerli yöntem olarak benimsememişken, sayısız Dev-Genç'li öğrenci, memleketin farklı yerlerinde patlak veren üretici mitinglerine, toprak işgallerine bilfiil katılıp bu mitingler ve işgaller aracılığıyla köylü ve çiftçileri bilinçlendirmeye koşarken, hem toplumun mevcut hali problematize olmuş hem de devrimciler mücadelenin sıcaklığında farkına varmadan kendi sınırlarını da ihlal etmeye başlamışlardır. Köylüleri, çiftçileri ve işçileri tek taraflı olarak bilinçlendirdiklerini düşünürken, bir yandan da onlardan yoğun bir biçimde etkilenmiş; köylünün, çiftçinin, işçinin algılama ve duyumsama tarzlarını deneyimleyip kendi aydınlanmış özne konumlarını yersizyurtsuzlaştırmaya, yeni tarzlarda köylü-oluş, işçi-oluş ya da çiftçi-oluşlara açılabilmeye başlamışlardır. Diğer yandan, devrimci öğrencilerden miting örgütlemek, bildiri yazmak gibi siyasal pratikleri öğrenip kendi hak mücadelelerinde uygulamaya koyan sayısız "bilinçlenmiş" köylü, çiftçi ve işçi de, mücadele içinde kendilerini dönüştürmeye, talep etmeye ve sorgulamaya başladıkları ölçüde, mevcut düzen tarafından onlara tahsis edilen edilgin konumlarından taşıp devrimcileşmiş, devrimci-oluşlara açılabilmiştir. Örneğin çok sayıda köylünün ve çiftçinin katıldığı, 22 Şubat 1969'da Malatya'da düzenlenen "Emperyalizm,

pahalılık ve açlığı lanetleme" mitinginde, Malatya köylerinde bu mitingi örgütleyen köylü önderleri arasında yer alan Hacı Tonak, Teslim Töre ve Süleyman Kırteke gibi isimler, süreç içerisinde köylülükten devrimci örgütlerin ön saflarında sorumluluk üstlenmeye doğru bir dönüşüm geçirmişlerdir.[58] Bu süreç, sadece, zannedildiği gibi mevcut öznelik konumlarının sabit kalarak birbirine benzediği, devrimci öğrencinin köylüyü ve bilinçli köylünün de öğrenciyi taklit ettiği bir seyri takip etmemiştir. Ürettiği ürünün yok pahasına satılmaması ve emeğinin boşa gitmemesi için miting örgütleyip yol kapatan üretici, mücadeleyi sürdürdükçe beraber miting örgütlediği, büyük şehirdeki bir devrimci öğrencinin duyumsama ve eyleme tarzlarına yerleşebilmeye başlar. Diğer taraftan devrimci öğrenci de kitaplardan okuduğu sosyalizmin somut hak mücadelelerine nasıl tercüme edilebileceğini mitingler boyunca yanı başındaki çiftçiden öğrenmeye başlayınca, hak arayan bir üretici, köylü ve çiftçinin duyumsama tarzını deneyimleyebilir hale gelir. Bir tür karşılıklı duygulanım değiş tokuşu sürecinde işçi, köylü ve çiftçi bir devrimci-oluşa, devrimci öğrenci de bir işçi-köylü-oluşa açılabilmiş, kendi oldukları halden başkalaşmışlardır. Karşılaşmaları, bakışmaları ve kucaklaşmaları boyunca birbirlerine benzemeye, aynılaşmaya değil, birbirleri tarafından çözülüp yeniden kurulmaya açık hale gelmişlerdir.

Aynı karşılıklı oluş sürecinde, salt ürettikleri ürünün taban fiyatının arttırılması ya da daha adil çalışma koşullarına sahip olmak için girişilen miting, işgal ve grevler, işçiler ve köylüler devrimcileştikçe, salt çıkar temelli basit bir hak arama çerçevesinin ötesine taşıp genel bir düzen değişikliği, bir "yeni hayat" arzusuna bağlanabilmiştir. '70'lerin en etkili grevlerinden Yeni Çeltek madeninde örgütlenen Yeni Çeltek grevinin işlendiği "Unutturulanlar" belgeselinin başla-

58 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 2137.

rında, grevin salt maden ocağıyla sınırlı bir hak arama mücadelesinden ibaret görülemeyeceğini işaret eden şu takdim, bu bağlantıyı açık eder niteliktedir:

> Yeni Çeltek'te yeni bir yaşam başladı. Asıl ilk olan da bu yeni yaşamın dayandığı anlayıştı... Yeni hayat artık maden ocağından çevreye doğru dalga dalga yayılmaktadır... Yeni Çeltek işçisi değiştirmeye çalıştığı hayattan çıkardığı sonuçlarla kendi değişimini de ilerletmektedir.

Devrimci öğrenci de, devrimciliğin salt siyasal iktidarı ele geçirmekten ibaret bir mesele olmadığını hisseder hale gelmiştir bu süreçte. Bir devrim ihtimalinin canlılık ve yakınlığından doğrudan kaynaklanmayan ve toplumun farklı kesimlerini içine alan bu içkin dönüşüm çizgileri boyunca, sola sempatiyle bakan ama kendini politik bir aktör olarak görmeyen çoğu insan, kendi yaşamlarında moleküler devrimler yapmaya koyulmuş, mücadeleye giriştikçe devrimcileşmeye başlamıştır. Devrimcilik, o dönemde, örgütlü olsun olmasın, mücadelenin ucundan tutan sayısız insanın, içerisinde dönüştüğü ve dünyaya bağlandığı bir sürecin genel adına dönüşmüş ve bu ad da "meslekten" devrimci olmayan çoğu insan tarafından kolaylıkla üstlenilmiştir.

'60'ların sonu, '70'lerin ikinci yarısının sol muhayyilede "toplumun rüştünü ispat ettiği" ya da "potansiyelini açığa çıkardığı" istisnai bir umut çağı olarak karşılık bulmasını mümkün kılan, siyasal iktidar perspektifine hapsolmuş bir devrimin ufukta görünmesinden önce, kendi içkin farklılaşma seyri içinde bir devrimin akıbetiyle zorunlu olarak çakışmayarak ayrı bir mecrada akan ve toplumsal bedenin bütün o mücadele süreci boyunca kudretini arttıran devrimcioluşların deneyimlenebilmesiydi. Toplumun farklı kesimlerinin siyasallaşmasını tetikleyerek memleketin toplumsal mücadele tarihi açısından bir altın çağ olarak anılan bu sü-

reç, her şeyden önce, üzerinde uzlaşıldığı varsayılan politik talep ve ereklerin ya da varılacak nihai bir kurtuluş anının cazibesinden çok, "yolda olma"nın yarattığı neşe ve sevinçte esas anlamını kazanmıştı. Esas olan, devimci olma anlarından çok devrimci-oluş süreçlerinin kendisiydi. Kurtuluş hareketi saflarında örgütlenen Selçuk Hazinedar bütün bu mücadele sürecinin anlamını şöyle ifade ediyordu:

> Bir şeyler birikmişti, hamdı ve devrimciliğin ipuçlarıyla karşılaştık. Sınırlar, sınıflar, para, savaşlar, devlet, bayrak, sömürü kalkacak, herkes bayram edecekti... Bunun fikrini ve zikrini aramaya başladım ama zikri daha hoş geliyordu... Mitingler toplu ayinler gibiydi, zikirler, o arayış, o kardeşlik havası ve coşku korkunç güzeldi... Zikir ve iman bilgiyi filan çok geçmişti, belki de eziyordu işi... Yolun sırrından ziyade yolma olma ya da teknik olarak yolda bulunmak ağır basar gibi oldu.[59]

Bu dönemde toplumun çok farklı kesimlerinden sayısız insanın politikleşmesi ve sola açık hale gelmesi, salt sol örgütlere girme ya da genel bir örgütlenme katsayısındaki niceliksel artışla tek başına açıklanamaz. Sendikalardan öğrenci derneklerine ve partilere uzanan geniş bir yelpazede kendini gösteren örgütlenmedeki artış, sürecin ancak bir sonucu olarak düşünülebilir. Politik özneleşme süreci, her zaman bir örgütün politik pratiğini benimsemeye ve verili devrimci öznelik konumlarına yerleşmeye zorunlu olarak karşılık gelmeyen, bu pratik ve konumların altında insanlar arasındaki yatay ve yanal karşılaşmalar, bakışmalar ve kucaklaşmalar boyunca gelişen ve işleyen bir kudret ve yeğinlik artışı olarak yaşanmıştı her şeyden önce. Cumhuriyet tarihi boyunca belki de ilk kez, devrimci politikanın bu denli yoğun bir şekilde mevcut düzeni problematikleştirici bir im-

59 Hazinedar'dan aktaran Sarıoğlu, *Nar Taneleri. Gayriresmi Portreler*, s. 104-107.

kân olarak kendini var edebilmesi, ideolojik düzlemde doğru politik görev, talep ve erekleri biçimlendirebilme becerisinden ziyade, toplumsal uzamda serbest kalan arzu akışlarını, kendiliğinden tetiklenen hareketleri, karşılaşmaları izleme ve işlemenin kısıtlı da olsa pratik yordamlarını yaratabilmesiyle açıklanabilir.

"Devrim yolu engebelidir, sarptır!": Bir kimlik olarak devrimcilik

Devrimcilik, Türkiye sosyalist hareketinin en parlak zamanlarında, yalnızca bir duygunun ısrarcısı olarak mücadelenin bir ucundan tutan hemen herkesin kendisini dahil hissettiği bir sürecin adı değil, aynı zamanda katı kurallar, görevler ve sorumluluklarla tanımlanan, örgüt ve hareketlerin ister merkezinde isterse de çeperinde olsun çok az insanın tam olarak layıkıyla hak edebildiği bir kimlik ya da payenin ölçütü olmuştur. Türkiye'deki devrimci yapılar, büyük bir çoğunluğu itibarıyla, bir yandan toplumsal muhalefetin ve arayışın yükseldiği kritik uğraklarda siyasallaşan insanların devrimci-oluşlarını yeni bir yaşamın şimdi ve burada inşa edilebilmesi doğrultusunda işleyebilme ve süreğen kılabilme hususunda kendiliğinden bir beceri sergilerken, diğer yandan bu süreci kesintiye uğratır bir tarzda, devrimciliği katı bir kimlik, konum ya da norma dönüştürerek pek çok insanı hesaptan düşmekten kendini alamamış ve bu yolla, aslında toplumsal dalganın gerisinde kalmaktan kurtulamamıştır. İdeolojik nüanslarla birbirlerinden ayrışmış olsalar da, davranış ve zihniyet kalıpları açısından birbirleriyle ciddi biçimde benzeşen çoğu devrimci örgüt ve hareketin ortaklaşan politik pratik tarzında, politikanın, nihai ereklerden görece bağımsız işleyen içkin moleküler bir yaratıcı mantığının yanında, bu yaratım gücünü büyük politik ta-

lep, görev ve hedeflere kaydeden molar ve makro bir mantığı da aynı anda devredeydi. Bu ikinci mantık, devrimci mücadelenin olabildiğince çok insanı devrimci-oluşlara açabilmesiyle kazandığı problematikleştirici gücünü, büyük harfli bir Devrim probleminde, "sarp ve engebeli" bir Devrim'in yolunda absorbe ederek işliyordu. "Küçük dünyaların oluşumuna benzeyen küçük olaylar", başka deyişle, insanların halihazırda deneyimlemekte oldukları ve yaşadıkları toplumun mevcut biçiminin altını oymalarını sağlayan moleküler devrimler, yaşanılan sürece aşkın ve gelecekteki nihai bir devrim anının beklentisinde solgunlaşmaya ve akim kalmaya yüz tutuyordu. Devrimin nasıl ve ne zaman gerçekleşeceğine dair büyük stratejik hesaplar, devrimci militanlardan çok daha geniş kalabalıkları etkisi altına alan devrimci-oluşları her düzeyde durdurmaya ve geciktirmeye neden oluyordu.[60] Fabrikasını işgal ederek greve giden işçinin, köyden gelip devrimcilerle birlikte oturacağı gecekondu mahallesini inşa eden ailenin, okulunu bir politik faaliyet laboratuvarına dönüştüren öğrencinin, kendi yerelinde yaşadığı kasabayı neredeyse bir komün haline getirebilen insanların, meydanlarda ve sokaklarda buluşan kalabalıkların kendi yordamlarınca ve farklı tarzlarda açılabildikleri devrimci-oluş süreçleri, devrime giden yolda birer bilinçlenme aşaması olarak değerlendiriliyor ve bir arzu nesnesi olarak devrimde yakalanıp kesintiye uğruyordu. Memleketin farklı coğrafyalarında ve toplumsal yaşamın farklı mecralarında ortaya çıkan her tekil yaratıcı deneyim ve icat edilen politik araçlar, devrimin geleceğine dair o "kötü soru"ya verilen yanıtlar olarak işaretlendikçe, sarmaladıkları yaratıcı enerjiyi ve dönüştürücü güçlerini kaybetmeye başlıyorlardı. Henüz belirlenim kazanmamış, tanımsız yeni hayat arzusu, üzerinde uzlaşılmış

60 Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987, s. 147.

görünen büyük politik görev, talep, proje ve ereklerin dolayımından geçtikçe, kendi üzerine kapanmaya başlayıp yaratıcılığını yitiriyordu.

Beklenen devrimin çok yakında gerçekleşecek olduğu tespitini ve hissini diri tutmaya çalışan pek çok örgüt ve militan dahi, 1970'lerin son yıllarında, mücadelenin gerilemeye, kalabalıkların dağılmaya ve meydanların tenhalaşmaya, yani başka bir dünyanın olanaklarının daralmaya ve sıkışmaya yüz tuttuğunu teslim ve tespit etmeye başlıyordu. Kurtuluş hareketinden Haşim Barış, hem o dönemde sıcağı sıcağına hissettiği, hem de bugünden geriye bakınca çok daha net bir biçimde kavradığı 12 Eylül arifesinde imkânlardaki bu daralmayı şu sözlerle teşhis ediyordu:

> Toplumsal muhalefet hızlı bir şekilde artarak sokaklara akmak yerine azalmaya başladı. Bu azalma 12 Eylül'e geldiğimiz günlerde artık üst seviyeydeydi. Kitlesel direniş ve mücadelede yorgunluk noktasına gelmiş bir öncüler ekibi ve ne yapacağını, işin içinden nasıl çıkacağını bilemez hale gelmiş bir geniş halk kesimi vardı ortada.[61]

Söz konusu sıkışma, gözle görülür bir "yorgunluk" ve "işin içinden nasıl çıkılacağını bilememe hali" doğurdukça, devrimci mücadele boyunca beliren direniş ve politik yaratım gücü de azalmaya yüz tutuyordu. 12 Eylül arifesinde sol mücadelenin büyük ölçüde artık hep aynı savunmacı reflekslere hapsolup kısır bir şiddet döngüsü içine çekilmesi ve kapsama alanını daraltması, ülkenin siyasal konjonktürünün ağırlığı ve yıldırıcılığı yadsınamayacak koşulların da etkisiyle, devrimci örgüt, yapı ve hareketlerin çoğu zaman kitleyi, halkı ya da sınıfı salt faşist saldırılara karşı savunulması ya da korunması gereken bir konuma iterek, insanların kendiliğinden özneleşme süreçlerine yeteri kadar kulak

61 Tanrıverdi vd., *Daha Dinmiş Değil Fırtına*, s. 316.

kabartma becerisi gösterememesini de beraberinde getiriyordu. Farkında olunan ama önü alınamayan bu süreçte, yine Kurtuluş hareketinden Seyfi Öngider'in isabetli tespitiyle, devrimci hareket ile sınıf ve halk kitleleri arasındaki buluşma ve karşılaşma, başka deyişle kudret alışverişi vesileleri iyiden iyiye azalıyordu:

> [12 Eylül'ün arifesinde] kitlesel olarak artık pek gelişmediğimizi, toplumun dışına sürülen çatışmaların bizi artık yeni güçlerle ve tabii bu arada işçi sınıfıyla buluşturmadığını görüyorduk. Birçok bölgede yoğun faşist saldırılara direnmeye çabalarken aslında bir savunma halinde ve mevcut gücü korumaya çalıştığımızın farkındaydık.[62]

Devrimci faaliyet bir ölüm kalım mücadelesine evrildiği ölçüde, Kurtuluş hareketinden Kadir Akın'ın da isabetli tespitiyle, "hareket kitleden kadrolara, daha direngen ve mücadeleyi göğüsleyecek insanlara doğru daralmaya" ve bunun sonucunda devrimci olan ile olmayan arasındaki mesafe de açılmaya ve devrimcilik unvanının sınırları daralmaya başlıyordu.[63] Bütün bu daralmanın sonucunda, devrimci özneleşme süreçleri, tanımlı devrimcilik kimlik ve konumlarında tortulaşıyor, sabitleniyor ve enerjisini-yeğinliğini kaybediyordu. Devrimcilik, doğası itibarıyla tamamlanamayacak olan aktif bir yaratım ve deney süreci olmaktan çıkıp giderek devrimci olmayan çoğu insanın el yordamıyla geliştirdiği mücadele tarzlarını ölçmeye yarayan ideal bir norma, dışlayıcı bir kimliğe indirgenmeye başlıyordu.

Bu daralma sürecinde, hangi eylemin sonuç getireceği, nasıl bir politik üslubun benimseneceği, propaganda ve ajitasyonun hangi biçimlerde yapılacağı, "tutarlı bir devrimci tavır"ın ne olması gerektiğine dair "eğitim"ler daha sık ha-

62 Ayçiçek vd., *Fırtınalı Bir Denizdir İçimiz: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 3, s. 312.

63 İren vd., *Sevdaların Yangınından Geçtik: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 6, s. 243.

tırlatılıyordu. Neredeyse her parti, örgüt ve harekette mevcut olan bu eğitimin neye benzediğini kavrayabilmek için Kurtuluş hareketinden İsmail Metin Ayçiçek'in kaleme aldığı "Sosyalist Ahlâk, Devrimci Tavır ve Eleştiri Özeleştiri Üzerine Notlar" adlı broşürü bir numune olarak alabiliriz. Söz konusu broşürün "devrimci tavır üzerine" olan kısmında, "tutarlı bir devrimci"nin hangi özellikleri taşıması gerektiği net bir biçimde tanımlanıyordu. Her ne kadar bu kısmın başında Ayçiçek, "davranışlarımız için bir reçete vermek durumunda olmadıklarını" ve sadece "davranışlarımızı belirlemesi gereken genel ilkeleri aktarmaya" çalışacağını deklare etmiş olsa da, devamında sayılan özelliklerin bir davranış reçetesinden aşağı kalır yanı yoktu.[64] Tutarlı bir devrimci, "devrimci lafazanlık"la gereksiz vakit kaybetmeyen, devrimin kaçınılmazlığına dair "inanç sağlamlığı" taşıyan ve en önemlisi "fedakârlıktan" kaçınmayan kişi olmalıydı: "Fedakârlık ruhuna sahip olmayan kişi hiçbir zaman 'DEVRİMCİ' unvanını kazanamaz"dı.[65] (Devrimci sözcüğünün tamamının büyük harflerle yazılarak vurgulanmış olması bile bu unvanın ne kadar zor elde edilebileceğine dair bir gösterge olarak okunamaz mı?) Fedakârlık ise, sadece "güçlüklere dayanmak, acılara katlanmak" değil, bunlarla birlikte, "bağımsız kararımızla kendi özümüzü değiştirmek, eski gereksiz alışkanlıkları ve zevkleri atmak, olumlu alışkanlıklar edinmek" olarak belirlenmişti: "Örneğin sarhoşluk (içki), kumar, gereksiz veya lüks harcama yapmak, küfür, gevezelik ve övünçgenlik, sululuk, kadına düşkünlük ve benzeri alışkanlıklardan hızla arınmayan", devrimci unvanına layık olamayacaktı.[66] "Devrimciliğin çok güç ve riskli

64 Ayçiçek, *Sosyalist Ahlak Devrimci Tavır ve Eleştiri Özeleştiri Üzerine Notlar*, s. 22.

65 *A.g.e.*, s. 28.

66 *A.g.e.*, s. 28-29.

bir uğraş" olduğunun sıkça altının çizildiği broşürde,[67] devrimcinin "disiplinini" sekteye uğratacak "sapma"lardan biri olarak "duygusallık sorunu"na da dikkat çekiliyordu. Devrimcilerin, elbette "duygusuz, robotlaşmış varlıklar" olmadığı teslim edilirken bir yandan da devrimci, "alacağı kararlarda duygularının etkisini sıfıra indirip devrimin çıkarlarını egemen kılan" kişi olarak tarif ediliyordu.[68] Burada duygusallık sözcüğüyle kastedilen, halkın çıkarlarına halel getirmesi muhtemel yersiz merhamet gibi duygulardı elbette; Ayçiçek'in, "dünyanın proleter devrimleri ve bağımsızlık savaşları vermiş veya vermekte olan ülkelerinde, örneğin karşı-devrim saflarında yer alan oğlunu gözünü kırpmadan öldürebilen babanın sevgiden yoksun olduğunu düşünebilir miyiz?" diye sorup, "Asla. Tam zıddı" diyerek "halk sevgisini" işaret ederken, "duygulardan sıyrılmak"tan anladığını öğrenmiş oluyorduk.[69] Yine de devrimciliği tanımlayan broşürün bütünü içerisinde düşünüldüğünde, bu tespitler, benimsenen devrimci özneleşme mantığına dair epey ipucu verir niteliktedir. Her şeyden önce, "kendisine karşı savaş vererek" devrimcilik aşamasına gelinebileceğinin savunulduğu bu çerçevede, devrimci özneleşme sürecinin ya da bizim burada kullanmayı tercih ettiğimiz kavramla insanların devrimci-oluşlarının, bedenlerin aralarında ve duygulanımlar düzlemindeki bir kudret alışverişi olarak herkesi (bir biçimde "herkes-oluş"u) içerisine alabileceği varsayımı baştan iptal ediliyor gibidir. Devrimci, eğitimini tamamlamak için, kendisini tanımadığı duygulanımsal yeğinliklere ve başkalarından gelebilecek etkilere kapatabilip, duygulara kapılmadan kendisini kendi başına yetiştirebilen kişi olarak tarif edilir. Duygulanımlar, bu eğitimde ancak bir sinyal bozu-

67 A.g.e., s. 26, 60.

68 *A.g.e.*, s. 34.

69 *A.g.e.*, s. 35.

cu sapma olarak işlev görüyordur. Devrimcilik, karşılaşmalar boyunca yaratılan kolektif bir kudret alışverişi ya da deneyimin adı değil, meşakkatli bir eğitimin ardından hak edilen bir kimlik ya da mertebedir.

Pek çok parti, örgüt ve hareketin elbette kendilerinin doğrudan icat etmeyip Leninist öncü ya da profesyonel devrimci modelini takip ederek içselleştirdiği bu devrimci özne mantığında, birinci bölümde değindiğimiz, arzuyu doğal sürecinden alıkoyup kendi üzerine döndüren ve kendi bastırılmasını arzulamaya doğru iten hatalı ve "gayrimeşru" bir sentez işlemektedir. Ayçiçek'in broşüründe Türkiye solu açısından en karakteristik örneğini gördüğümüz tutarlı devrimci kimlik tarifinde, özneleşme sürecini kesintiye uğratacak ve failleri konumlarını tercih etmeye zorlayacak dışlayıcı, kapatıcı bir tarz (ya... ya da), önceki bölümlerde izlerini takip etmeye çalıştığımız, öznellik konumlarını sürekli birbirinin içine geçirerek arzunun sürecini devam ettirecek, bedenleri birbirine bulaştıracak kapsayıcı, çoğaltıcı ve göçebe bir tarzı (hem... hem de) kendine tabi kılmaktadır. Devrimci politikanın öncü aktörlerinin, devrimci bir öznelliğin-öznenin gücünü, öznelerin dışlayıcı bir tarzda yerleştiği konumların homojenliği, kararlılığı, saflığı ve dirençliliği üzerinden düşünmeye eğilimli olması boşuna değildir. Çoğu devrimci örgütün üyeleri için politik konjonktür ve bu konjonktürü belirleyen kuvvetler oyunu değişse de, pozisyonunu koruyabilmek ya da feyz aldığı uluslararası sosyalist kamp ya da devrimci liderin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalabilmek her daim bir direnç göstergesi olarak olumlanır. Sadece bütün bir Türkiye devrimci sosyalist hareketi için değil ama Maocu kanat içinde sertliğiyle öne çıkan TKP/ML'nin 1970'lerin ikinci yarısındaki merkez komite üyelerinden İbrahim Ünal, bu genel tutumu kendi örgütü bağlamında veciz bir biçimde özetler: "Üzücüdür, ölmeye cesaretimiz vardı ama görüşle-

rimizi gözden geçirmeye, değiştirmeye yoktu."[70] Ayçiçek'in Kurtuluş hareketinin "sosyalist eğitim dizisi"nin bir parçası olarak dolaşıma giren broşüründe de, devrimci mücadeleye kitlelerin nasıl dahil olabileceği ya da kimlerin devrimci olabileceğinden çok, kimlerin devrimci olamayacağı kesin bir biçimde işaretlenirken, devrimcilik, mücadelenin bir ucundan tutan pek çok insanı dışlayan, kapatıcı bir konum ve kimliğe dönüştürülmüş oluyordu. Devrimci militan, kimliğine ya da pozisyonuna sağlam biçimde yerleşmeye çalışırken, militan olsun ya da olmasın pek çok insanın devrimcioluş çizgilerini de mühürlemeye başladığının, mücadelenin sıcağında farkına varamayacaktı. Oysa görevlerin ve sorumlulukların aciliyeti altında unutmaya ne kadar meyyal olsalar da, sol hareketler eyleme kapasitelerini, yerleştikleri konumların saflık, keskinlik ve homojenliğinden değil, yeni öznellik konumlarını kapsayabilecek tarzda hem kendi militanlarının hem de toplumun farklı kesimlerinin politik özneleşme süreçlerini açık tutabilmeleri ve bu sayede yeni duyumsama ve varoluş deneyimleri yaratabilmeleriyle kazanabilmişlerdi.

12 Eylül'ün arifesinde mecburi ama kısır bir faşizme karşı mücadele konsepti bağlamında mücadele yol, yordam ve olanakları daralmaya başlarken, çok daha hararetle benimsenmiş olsa da öncelikle Leninist modelden ilhamla tanımlanan doğru devrimcilik pozisyonu, solun kitlelerle en yoğun buluşmasını yaşadığı yaratıcı ve kapsayıcı yıllarında da mücadeleye el vermeye çalışan insanların heveslerini kursaklarında bırakan ketleyici bir etkiye yol açabilmiştir. '70'li yılların ortalarında mücadeleye Devrimci Yol hareketi saflarında dahil olan kadınlardan Latife Türkyılmaz, devrimci kadınların 1977'de kurduğu Ankara Kadın Derneği'nin genel kurulunda, hareketin genelinde zaten ikincil bir lojistik

70 Ünal, *Tarihe Not Akılda Kalanlar (1976-1980)*, s. 473.

konumunda bırakılan kadınların dahi birbirlerini söz konusu devrimcilik kimliği bağlamında nasıl bir teste ve ölçüme tabi tuttuklarını bir anekdotla aktarır:

> Bazı arkadaşlar adeta bir "devrimcilik" yarışına girdiler ve "bizim dernekte faşizme karşı savaşmayalım diyen var" diyerek bilhassa bana çok yüklendiler. Bir arkadaş bana yönelik olarak, "devrim yolu engebelidir, sarptır" diyerek şiirsel bir tirad yaptı... Bir deneme yapıyorlardı sanki ve ben bu denemeden geçemedim.[71]

Devrim, bedenlerin aralarında en mütevazı politik faaliyette dahi nefes alıp vermeye başlayan bir olanak, halihazırda şimdi ve burada gerçekleşmekte olan bir süreç olmaktan, engebeli ve sarp bir yolun sonundaki nihai bir tarihsel kurtuluş anına ya da bir zirveye dönüştükçe, devrimcilik de bu yola girebilecek az sayıdaki fedakâr, özverili ve dirençli aktörün sürekli sınamaya tabi tutularak hak edebileceği katı bir görev ve mertebeye evrilir. Siyasal faaliyet süreci boyunca herkesin dahil olabileceği bir etki olarak ortaya çıkan devrimci öznellik, bir kimlik olarak kurgulandıkça, süreci temellük eden, kimin dahil olup olamayacağını ölçen dışlayıcı bir pozisyonun alâmetifarikası haline gelir. Bu sınama sonucunda elbette Türkyılmaz gibi sayısız insan başarısız olup hesaptan düşülecek ve mücadele safları tenhalaşmaya başlayacaktır.

Devrimcilik, ucu açık ve aktif bir politik yaratım ve deneyimleme süreci olmaktan sabit bir kimliğin gösterenine dönüştükçe, devrimci bir etiğin yerini bir "devrim ahlâkı" alır. Toplumun dengesinin bozulmaya yüz tuttuğu bir kriz eşiğinde, radikal politik bir hareketin önündeki sorun etik bir sorundur da aynı zamanda; zira nasıl eylemeli sorusu-

71 Kader Çeşmecioğlu (haz.), *Ateşe Uçan Pervaneler: Devrimci Yolcu Kadınlar Anlatıyor*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2015, s. 56-57.

na hangi yanıtların verileceğinin bilinmediği, alışkanlıkların işlemediği bir andır etiğin anı. Bu belirsiz eşikte bir eylemin etik değeri, mevcut durumu hangi potansiyellerden istifade ederek dönüşüme uğrattığı, toplumsallığın üretimini gelmekte olana ne kadar açık kılabildiğiyle ölçülür: "Etik, hep birlikte belirsizliğin içine nasıl yerleşmiş olduğumuzla ilgilidir. Birbirimizin doğru ya da yanlış olduğuna hükmetmekle ilgisi yoktur."[72] Artık eskinin sorularının yerini, yeni ve henüz yanıtı verilmemiş sorular alır. Politikanın, etiğin düzlemiyle aynı havayı soluduğu bu minör tarzına, bu ilk tarzı, soruları, yanıtları ve görevleri belirleyerek alışkanlıkları kodlayan majör bir diğer tarzı eşlik eder. Etik bir sorun, yerini bir devrimci ahlâk sorununa bıraktığında; bu ahlâki çerçevenin içinde kalanlar ile dışına çıkanlar arasında sınırlar sürekli yeniden işaretlenir. Teorik çabanın önemli bir kısmı da kimlerin revizyonizme savrulup savrulmadığına karar vermenin bir aracına dönüşür; devrimci saflardaki "başıbozuk" eğilimlere karşı devrimci ahlâkın değerleri, ilkeleri ve görevleri hatırlatılır. Devrimci kadrolar, bu kimliği, sıfatı ve konumu hak edecek meşakkatli bir sınama ve hatta yargılama işleminden hakkıyla geçmekle kalmamalı, bu sınamayı her defasında bizzat kendilerine de dışsal bir müdahale olmadan uygulamalıdır. Devrimci, sadece örgütün işaret ettiği direktiflere uymakla yetinmemeli, kendisi de bizzat grup süper-egosunu içselleştirmeyi öğrenmelidir. Her militan, günün sonunda, dinî öğretilerde salık verilen tutumu andırırcasına, devrimciliğin gerektirdiği fedakârca sorumluluk, görev ve "farzları" yerine getirip getirmediğine dair kendini yoklamadır: Yukarıda andığımız Ayçiçek'in söz konusu broşürünün "zaman kullanımı üzerine" bahsinde böyle bir yoklamanın gerekliliği şu sözlerle dile getirilir: "Her günün sonunda, kendimizle de hesaplaşmalı, gü-

72 Massumi, *Duygu Politikası*, s. 27.

nün muhasebesini yapmalı ve sormalıyız kendimize: 'Bugünün Marksistçe kullanıldığından emin miyiz? Neler yaptım, neler yapabilirdim? vb."[73] Devrimci ahlâkın gerektirdiği sürekli ölçme ve denetleme görevi dıştan içeriye aktarıldıkça, her kadroyu kendinin şefine dönüştüren bir iç iktidar düzlemi tesis edilmeye çalışılır. Her militanın içselleştirmesi gereken bir grup süper-egosu aracılığıyla, devrimci özneleşme sürecine bir eksiklik mantığı bulaştırılmış olur. Mesele artık başka bir dünya arzusunun yarattığı fazlayı politik düzlemde işlemek değil, devrimci ahlâkın vazettiği tam olarak giderilemez bir eksikliğin nezdinde kendini ölçmeye çalışmaktır. Öncü, kadro ya da sempatizan olsun, herkesi kendisine tabi kılan bu mantıkta, norm olarak bir devrimci kimliğinin standardı karşısında herkes biraz eksik olmaya mahkûmdur. Politika böylece kalabalıkların neye muktedir olduğunu deneyimlemeye dair bir kudret sorunu olmaktan çıkıp katılaşmış değerleri savunma, onlara sahip çıkmaya dair bir konum tutma ve koruma problemine dönüşür. Radikal bir toplumsal dönüşümü hedefleyen devrimci politika deneyimi, belirlediği ereklerinden ve ideolojik ekseninden bağımsız olarak, tutucu bir düzen politikasının işleyiş tarzına benzemeye başlar.

Devrimcilerin hizmet içi eğitimi, yalnızca bir grup süper-egosu vasıtasıyla değil, sözcüğün düz ve geleneksel anlamıyla ahlâki bir çerçevenin yürürlüğe sokulması biçiminde de tezahür ediyordu. Pek çok sosyalistin bugünden geriye dönüp baktığında feodal değerlerden kopamama olarak kodlayıp sıklıkla yakındığı üzere, yerel ahlâki değer ve normlar da, kimi zaman örgüt ve hareketlerin merkezî kadrolarınca dayatılarak kimi zaman da böyle bir dayatmaya gerek kalmadan militanlarca benimsenerek devrimci ahlâk ve eğitim probleminin bir parçası haline getiriliyordu. Bütün gele-

73 Ayçiçek, *Sosyalist Ahlak Devrimci Tavır ve Eleştiri Özeleştiri Üzerine Notlar*, s. 46.

neksel ahlâk çerçevelerinin en çok meşgul olduğu kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenmesi meselesi zaman zaman devrimcileri de kendi iç ilişkilerini biçimlendirirken epey zorluyordu. Bilhassa '70'lerin siyasal atmosferinde aşk ve evlilik ilişkileri de devrimci mücadeleye ne kadar hizmet edeceği üzerinden değerlendiriliyor, örgüt ve hareketlerin özellikle iç kurallarında, kimin kimle gönül bağı kurabileceği ya da çift olabileceği, birbirlerinin "gelişimine katkıda bulunmak" ya da birbirlerini "geriletmek" ölçütleri üzerinden tanımlanabiliyordu. Bu anlamıyla bir devrimci ahlâk, salt katı ve dar hiyerarşik örgütlerde değil, kadın-erkek ilişkilerinin nispeten özgürce kurulduğu ODTÜ'de ODTÜ-DER ve ODTÜ Öğrenci Temsilcileri Konseyi (ÖTK) gibi her fraksiyondan üyesi olan öğrenci toplulukları arasında bile uç verebilmişti. 1975 ve 1976 yıllarında, faşizme karşı mücadele henüz yakıcı bir hal almamışken dahi, halkın değerlerine ters düşmemek gerekçesiyle, ODTÜ yerleşkesinde, ÖTK yönetimince, "yurtların önünde kızlarla oğlanların el ele tutuşmasını, gezmesini yasaklayan" "ahlâk bildirileri" dolaşıma sokulmuştu.[74] Kadınlar ve erkekler arasındaki bu ilişkileri kınayan ve hatta uyarılara riayet etmeyenlerin cezalandırılacağını ifade eden bu bildirinin sahipleri, o dönemde ODTÜ'de öğrenci ve Devrimci Yol hareketine yakın olan Ayşe Gülay Özdemir'in aktardığı üzere, "örgüt adına bu tür duygusal ya da kişisel ilişkilere müdahil olunması için" görevlendirmeler de yapıyordu.[75] Yayımlandığı dönemde epey tepki toplamış ve öğrenci kesiminde küçük çaplı bir infiale neden olmuş olsa da, Özdemir gibi söz konusu görevlendirmeleri reddedenlerin yanında, bu bildirinin gereğini yerine getirmek üzere vazifeyi üstlenenler ve bildiriyi savunanlar da azımsanamaya-

74 Özdemir, Kök, Güngör Şıracı, Türkkolu, *Tarihle Söyleşiler 3*, s. 104; Bürkev, *Odtü Tarih Diriniyor*, s. 252.

75 Özdemir vd., *Tarihle Söyleşiler 3*, s. 104.

cak bir çoğunluğu oluşturuyordu. "Babalarının kendilerine koydukları kurallara uymayı reddedip" "evi terk eden" çoğu devrimciyi, örgüt hukukunu ihlal etmemek adına anne ve babalarının koydukları kuralların gerisine düşüren bu ahlâk kuralları, hak edilmesi ya da ulaşılması güç bir kimliğe dönüştürüldüğünde, devrimciliğin insanları yapabileceklerinden alıkoyan bir bariyere nasıl dönüşebildiğini kavrayabilmek açısından bir hayli ipucu barındırmaktadır. Yürürlükte olan devrimci ahlâkı ve profili bir biçimde yansıtan bu bildiriler, politikanın kişisel ya da özel alan üzerindeki yan etkileri bağlamında anılsa da, esasen devrimci mücadelenin yürütücülerinin başka bir dünya arzusunu işleme ve sentezleme mantığını gözler önüne seriyor ve başlı başına politik bir mahiyet kazanıyordu. Kitlelerin ve militanların devrimci-oluş süreçlerini ketleyerek mücadeleyi akamete uğratma sonucu ile insanların kişisel ve özel hayatlarına müdahalede bulunma refleksi aynı politik mantıktan kaynağını alıyordu. Bir devrimin zaferiyle doğrudan çakışmadan başka bir dünya arzusunun yarattığı kendiliğinden devrimci enerji, büyük harfli bir Devrim'in nezdinde, tanımlanan devrimci kimlik ve konumlarda, özel ile politik olanı iç içe geçiren bir zeminde harcanmaya yüz tutuyordu.

Devrimci kimliğinin sınırlarının belirlenmesinde takınılan bir biçimde mükemmeliyetçi diyebileceğimiz tavrın bir diğer varyantı da, devrimci parti inşasının neredeyse fetişleştirilmesinde karşılığını buluyordu. Daha önce de değindiğimiz gibi, bir devrimci durum tespitinin ortaya çıkardığı aciliyet koşullarında, gündelik pratiğin unutturmaması gereken esas görev, halkı devrime taşıyacak devrimci bir partinin inşa edilebilmesi olarak belirleniyordu. Adı parti olan, partiye dönüşebilmek için "inşa örgütü" kuran, parti ile hareket arasında bir yerde duran ya da tamamen esnek bir hareket olarak kalan birçok yapı, sosyalist mücadelenin tari-

hinden de devralınan bir içtihatla, halkın ya da proletaryanın siyasi partisini inşa edebilme meselesini neredeyse bir takıntıya vardırmıştı.[76] Sanki bütün bir siyasal mücadele esas "kaldıraç"ını devrimci siyasal partide bulacak, el yordamıyla yürütülen bütün faaliyetler gerçek anlamına bir partinin çatısı altında kavuşacak ve çabalar boşa gitmekten kurtulacaktı. Partiyi inşa meselesinin bu kadar yakıcı bir ihtiyaç olarak mücadelenin önüne konulması, el yordamıyla girişilen pek çok politik deney boyunca çatallanan muhtelif ve öngörülmeyen devrimci özneleşme çizgilerini mühürleyen başka bir mantığın ağır bastığının da göstergesiydi. Parti, resmî yayınlar ve yürürlükte olan söylem içinde öyle aşkın ve yüksek bir mertebeye yerleştiriliyordu ki, bir yerden sonra bakışlarını oraya çevirmesi istenenler için de netliğini ve kavranılabilirliğini kaybetmeye yüz tutuyordu. Söz gelimi yaygın kitle desteğini direniş komiteleri gibi yeni politik deneylere açık olmasından ve belki de klasik bir sosyalist partiye hiç benzemeyen esnek örgütlenme ve çalışma tarzından devşiren, ama buna mukabil partiyi inşa hedefini bütün siyasetinin esas görevi olarak önüne koyan Devrimci Yol hareketinde faaliyet yürüten Ayşe Gülay Özdemir, partileşme sürecinin kendi deneyiminde nasıl bir karşılığa sahip olduğunu şu sözlerle betimlemeye çalışacaktır: "Oluşacak yapı, benden o kadar uzakta, o kadar ulvi ve o kadar tanımsızdı ki... Devrimci Yol Merkez Komitesi ya da oluşacak parti adeta bir sihirdi, tanımsız kişilerden ve yapılardan oluşan, reel

76 Kurtuluş hareketinden Saim Koç her ne kadar "bir partileşmeye gitseydik çok daha geniş bir kesimi örgütlemek mümkün olurdu" diyerek partinin önemine değinmiş olsa da, partiyi inşa etmenin nasıl "insanların kendi çabalarıyla" giriştikleri faaliyetleri ikinci planda bırakan bir takıntıya dönüştüğünü şu ifadelerle dolaylı olarak teyit edecekti: "Bir örgütlenme var ortada ama bir örgüt yok, sadece merkez var. Zaten faaliyetin biriktiği yerler yereller. Oralarda insanlar kendi çabalarıyla bir şeyler yapıyor. Partiyi biraz fetişize ettik gibi geliyor bana. Parti örgütlenmesini fazla abarttık, yücelttik kafamızda." (Ayçiçek vd., *Fırtınalı Bir Denizdir İçimiz: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 3, s. 216).

karşılığı olmayan bir şey."[77] Hareketin ister merkezinde yer alsın isterse de herhangi bir yerel faaliyette işin ucundan tutmak yoluyla Dev-Yol'cu payesini kendi kendine üstlenmiş isimsiz bir sempatizan olsun, herhangi bir devrimciye "o kadar uzak" ve aslında somut siyasal deneyimde de "reel bir karşılığı bulunmayan" parti mantığı, her düzeyde insanın özneleşme sürecini bu sürece dışsal, "uzaktan" bir yerden ölçmek suretiyle, devrimci-oluşları kesintiye uğratan bir etki yayıyordu. Zira sayısız isimsiz devrimciyi mücadeleye sürükleyen dinamik, karşılığını, bir partileşme arzusunda değil, insanların aralarında yarattığı yeni bağlarda buluyordu. Partileşme sorunu devrimci mücadelenin önüne dikildikçe, hiç niyet edilmemiş olsa da, en nihayetinde insanları yapabileceklerinden alıkoymaya ve eyleme kudretlerini azaltmaya hizmet ediyordu.

Partiyi inşa etme hedefinin ulaşılmazlığının yanında, halihazırda, içinde pek çok badireyi göze alarak faaliyet yürütülen örgüte ya da harekete resmî üye olabilmek bile kimi zaman ulaşılması zor bir hedefe dönüşebiliyordu. Kurtuluş hareketinde mücadele veren pek çok önde gelen militanın, hareketin resmî olarak sadece elli bir üyesinin bulunduğunu 12 Eylül'den sonra yargılandıkları davalarda ve ancak savcılardan öğrenebilmesi, bu açıdan pek çok örgüt ve hareket için de geçerli olan bu dar kadro mantığının buruk olduğu kadar sembolik bir örneğidir. Kurtuluş hareketine resmî üyeliğin bu kadar dar tutulması bile, öne sürülen illegal mücadele koşulları gerekçesinin ötesinde, devrimci unvanının resmî olarak da olsa kolaylıkla kazanılamayacağına dair dolaylı bir kabulün ipuçlarını barındırmamakta mıdır? Kurtuluş hareketinden Burhan Tanrıverdi bu soruya dolaylı olarak şu yanıtı verir:

77 Özdemir vd., *Tarihle Söyleşiler 3*, s. 146-147.

[Kurtuluş örgütünün üye sayısının sadece elli birde kalmasına dair] söylenebilecek ilk şey, kurulması tasarlanan parti konusundaki mükemmeliyetçi zihniyetin çok ileri boyutta olmasının bir sıkıntıya yol açmış olduğudur. Çünkü Kurtuluş gerçekliği bu üyelik durumuna zinhar denk düşmemektedir. Kanımca Merkez Komitesi'nin, üyelik statüsüne kavuşturulması gereken insanları gözleme şansı zayıf olmuştur. Çok sayıda insan dışarıda kaldı. Neden böyle yapıldı diye düşünüldüğünde; aşırı mükemmeliyetçi bir örgüt modeli var kafada; çok radikal, ortodoks-Leninist bir model bu.[78]

Bir hareketin somut mücadele gerçekliği ile kafada benimsenen örgüt modelinin, başka deyişle insanların devrimci-oluşları ile bir devrim ve devrimcilik kimliğinin birbirine denk düşmediği bu siyasal atmosferde, birçok insan dışarıda bırakılmaktan kurtulamamakla kalmamış, daha kötüsü 12 Eylül koşullarında da devrimciler arasında müşterek dayanışma ağlarının tesis edilememesinin tohumları önceden atılmıştır. Dışlayıcı bir devrimci özne mantığı, siyasal faaliyeti en hararetli ve kitlesel olduğu zamanlarında içeriden sekteye uğratmış, 12 Eylül'den sonra genel olarak bütün bir Türkiye solunun kolayca "ricat" edebilmesinin de önünü açmıştır.

Politikanın temsile, bilince, iradeye ve karara dayalı molar-makro bir mantığı, devrimci hareketlerde baskın çıktığı ölçüde, mücadele süreci nihai bir devrim projesi ve ereğinin nezdinde araçsallaşmaya, kendi dışındaki bir gösterene göre okunmaya ve anlamlandırılmaya başlamıştır. Her şeyi çözeceği düşünülen tarihsel bir yarılma olarak devrimin ihtimali, politik mücadeleyi bir yandan diri tutmaya yararken, öte yandan giderilemez bir eksiklik deneyimine dönüştürmüş-

78 Tanrıverdi vd., *Daha Dinmiş Değil Fırtına: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 4, s. 62.

tür. Devrim, yakın ya da uzak, hep gelecekteki bir kopuş anı olarak imlenip aşkınlaştırıldıkça, yalnızca yokluğu, namevcudiyeti, henüz burada olmayışıyla etki eden bir arzu nesnesine evrilmiştir. Öyle ki, somut devrimci mücadele, en nihayetinde tam olarak hiçbir zaman tatmin bulamayacak, imkânsız bir meşgale haline gelmiş ve dönüşümlerini kesintiye uğrattığı özneleri yıldırıcı bir eksiklik ve yoklukla malul, mutsuz ve melankolik kılmaya başlamıştır. Bitmek bilmeyen strateji hesapları, çelişki tespitleri ve nasıl ulaşılacağı bilinmeyen gelecekteki bir kurtuluş anı arasında yarılan devrimci özneler, şimdi ve burada gerçekleşmekte olanı giderek daha az duyumsamaya, "olay"ı ve devrimci-oluşları ıskalamaya eğilimli olmuştur.

* * *

Türkiye soluna hâkim geçmiş algısında, çoğu zaman devrimci mücadelenin başarı ya da yenilgisini, devrime ne kadar yakınlaşıp yakınlaşılamadığıyla ölçmeye çalışan bir eğilim vardır: "Önümüzde, arkamızda, sağımızda, solumuzda, tek bir fotoğraf karesi gibi duruyordu Devrim. Ve Devrim çok yakındı... Meğerse devrim bize 'taa' kadar uzakmış."[79] Bu ölçme girişimi ve arkasından dolaylı olarak türeyen başarısızlık-yenilgi kabulünün en yoğun etkisi, sol bir melankolinin birikmesine yol açmış olmasında gözlemlenebilir. Devrimci örgüt ve hareketlerin günümüzde atıllaşmasının ve neredeyse yeni hiçbir politik araç ve mecra geliştirememesinin de dolaylı olarak nedenleri arasında yer alan bu melankoli, melankolinin Freudyen tanımında karşılık bulduğu gibi, kaybı bir türlü tanımlayıp geride bırakamamakla kendini sürekli yeniden üretir. Wendy Brown, reel sosyalizmin yenilgisinden sonra, bütün dünyadaki sol hareketlere bir biçimde sirayet ettiğini söyleyebileceğimiz (daha ön-

79 Kırdemir, *Devrim Bize Yakışırdı*, s. 13-15.

ce Walter Benjamin tarafından tanımlanan) "sol melankoli" haline karşı direnmenin yollarını düşünmeye çalıştığı dikkat çekici bir yazısında, bu melankoliyi, solun, kendi aklını, politik analizlerini, ideallerini, tespitlerini ve fikirlerini, değiştirmek istediği dünyadan daha çok sevmiş ve benimsemiş olmasına bağlar.[80] Solun günümüzde bakışını şimdiye ve geleceğe değil sürekli geçmişe çevirmesi bu yüzdendir ona göre. Bu tespit, bugün politik etkisi yadsınamayacak derecede azalmış Türkiye solu için de geçerli gibidir. '70'lerin usta ajitatörlerinden Bülent Uluer'in de dile getirdiği gibi, "5 yıl yaptığını 35 yıl anlatır duruma" düşen bugünün Türkiye solu da,[81] kaybını bir türlü tanımlayamamakla, kendisi için ifade ettiği anlamı değerlendirememekle malul bir biçimde, yüzünü bir türlü tam anlamıyla bugüne dönememektedir. Yitirdiği şeyin bir devrim ihtimali olmadığını ve yasını tutması gerektiği kaybın da kendi aklı ve politik analizlerinden çok bugün yanına bile yaklaşamadığı kalabalıkların eyleme ve duyumsama kudretlerini arttırabilip onlara dünyayı geri veren devrimci-oluş süreçlerini işleyebilme becerisi olduğunu hatırlayabildiğinde, aynı beceriyi bugün de gösterebilmek için yüzünü geleceğe dönmeye cesaret edebilecektir. Devrim bugün artık çok daha uzakta görünüyor (hatta görünmüyor) olsa da, Gezi ayaklanmasında yoğun bir şekilde duyumsadığımız gibi, toplumsal uzamımızın her molekülünde sayısız devrimci-oluş süreci hâlâ tetiklenebiliyor, içerisinde devindiğimiz ve bize sonsuzmuş gibi gelen umutsuz şimdinin tam ortasında, hiç beklenmedik insanların politik yaratım ve direniş kapasitesini arttırıp, hiç beklenmedik olanakları yeşillendirebiliyor. Mesele,

80 Wendy Brown, "Resisting Left Melancholia", *Loss: Politics of Mourning*, University of California Press, California, 2003, s. 458; 460.

81 Akt. Sezai Sarıoğlu, *Bülent Uluer Anlatıyor: Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

geçmişin muhasebesine sıkışmaktan kurtulup, '60'ların sonu ve '70'lerin ikinci yarısında olduğu gibi, bu olanaklara yeniden yerleşebilmenin yordamlarını icat edebilmekle titreşim halinde olan yeni bir hatırlamayı yürürlüğe sokabilmektir belki de.

SONUÇ

"KAYIP ZAMANIN İZİNDE"[1]

Gözlerini dikmiş karşıya.
İşte bütün bildiğimiz bu.
Gerçi tarih uzun uzun anlatır,
Ama bu bakışma kalır kalsa kalsa
– Melih Cevdet Anday,
"Kadeş Savaşı" şiirinden

2000'li yılların başlarında televizyonda yayınlanan "Yeditepe İstanbul" dizisinin o zamanlar solculuğa yeni yeni adım atan birçok gencin kalbine dokunan karakterlerinden, 12 Eylül'ün açtığı yaraları sağaltmaya çabalayan eski solcu Ali ile "Hocam" diye hitap ettiği eski "abilerinden" biri olduğunu anladığımız karakter arasında, Yeni Türkü'nün "Kalbim Kırmızı" şarkısı fonunda geçen diyalog, memleketin artık orta yaşlarını epey geçmiş sosyalistlerinin "eski güzel günler" ile kurduğu ilişkiyle biçimlenen hâletiruhiyelerine dair oldukça semptomatik bir sahne sunar: Artık bir türlü ka-

1 Bu bölüm, *Birikim* dergisinin 2018 Mayıs/Haziran sayısında yayımlanan "Bir Kavganın Anısı: 68'i ve 78'i Hatırlamak" adlı makalemin küçük değişikliklerden geçirilmiş halidir. İlgili makale için bkz. Birdal, "Bir Kavganın Anısı: 68'i ve 78'i Hatırlamak", *Birikim*, sayı 349-350, 2018, s. 33-41.

panmayan yaraların etkisiyle bu sefer "kederli bir kırmızı"ya boyanan kalbinin geçmişe doğru seğirmesini durduramayan Ali, bir türlü yanıtını bulamadığı soruları takatsiz bir şikâyet olarak hocasına yöneltir:

> Neredeydiniz Hocam? Arkadaşlar neredeydi?.. Bütün o koşuşturmalar, o eylem planları, paylaştığımız her şey nerede?.. Bir şeyler söyleyin Hocam, o kalabalıklara ne oldu? O meydanlara sığmayan kalabalıklara? Üstelik üç beş kişiden bahsetmiyorum, mümkün mü yüz binlerin aynı anda unutması her şeyi?

Hoca, ortalıktan "kaybolanları", artık aynı biz'in içerisinde yer almayanları, unutmanın kollarına kendini bırakanları işaret ederek dolaylı bir reçete sunar gibidir Ali'ye: "Kimi adını değiştirdi, kimi yüzünü, hatta kalbini bile değiştirenler oldu Ali; kayboldu, senin gibi derinlere düşmeseler de..." Ali'yi huzura kavuşturamayacak, iyileştiremeyecek bir reçetedir bu; zira onun istediği, bütün hikâyeyi tüm canlılığı ve coşkusuyla yeniden hatırlayabilmek ve zihninde canlandırabilmektir; unutanların, yüz çevirenlerin yaptığı gibi geçmişe terk etmek değil. Hikâyesi anlatılamadığında, anlatıya evrilemediğinde bütün o geçmişin hakikati buharlaşacak, kaybolacak gibidir. Oysa şikâyetini başkalarına yöneltiyor gibi gözükse de, bizatihi Ali'nin kendisi hatırlayamamaktan, o kayıp deneyimin etkisini canlandıramamaktan mustarip gibidir; sadece eski yoldaşlarınınkinde değil, kendi belleğinde de her şey kayıp gidiyor, geri çağrılmaya direniyor gibidir. Geçmiş, bütünsel bir anlam dünyası ve net bir resimden yoksundur sanki artık, ancak kısmi ve denetlenemeyen seğirmeler halinde kendini hissettiriyordur. Üstelik, Ayşegül Devecioğlu'nun *Ara Tonlar* adlı romanında 12 Eylül'ün travmasını üzerinden atamamış ana karakterin tespiti Ali için de geçerlidir belki: Geçmiş, "sa-

dece tuzak kurmak için ortaya çıkıyor", kontrolsüz bir seğirme olarak uç verdiğinde daha da güçten düşürüyor, kişiyi kilitliyordur.[2] En nihayetinde Ali'nin dolaylı olarak yakındığı şey, kolektif olarak inşa edilen ve deneyimlenen bir mücadelenin belleği kolektif olarak yeniden kurulamadığında, tek başına hatırlamanın da bir türlü gerçekleşemiyor olmasıdır. Tıpkı geçmişin hatırası gibi, bir türlü yoğunluk kazanamayan, kesilen diyaloğun fondaki şarkıya yerini bırakmasıyla sonlanır sahne: "*Kalbim kırmızı, kederli bir kırmızı / suskun sokaklar / aşkın izi yok gözlerde // Uslanmayan çocuklardık / Akarsular yıldızlardık / Neredeydiniz arkadaşlar...*" Ali, kalbinin kırmızısına, parçalı belleğine, "evine" döner nihayetinde.

Türkiye'de bir biçimde devrim perspektifine sahip olmuş sosyalist-komünist sol, bugün, daha önceki felaket eşikleriyle karşılaştırılamayacağını sıklıkla dile getirdiği bir zifirî şimdinin, Hobbes'un iç savaş ihtimalini betimlerken dile getirdiği gibi bir "kötü hava"nın içerisinde, dizideki Ali karakteri gibi, tabiatıyla nefes almakta, geleceğe yönelik görüş mesafesini koruyabilmekte zorlanıyor. Sadece son birkaç yılın "olağanüstü" koşullarıyla açıklayabileceğimiz bir görüş kaybı da değil bu. Türkiye solunun, 12 Eylül sonrası konjonktürde, '60'ların sonu ve bilhassa '70'lerin ikinci yarısındaki ihtişamından epey uzak düştüğü, giderek içine kapandığı, velhasıl örgütsel ve politik anlamda toparlanmakta zorluk çektiği aşikâr. Anlam dünyası parçalandıkça zifirî bir şimdiye mıhlanan, bu şimdinin koordinatları içerisinde yeniyi yaratabilmekte ve bakışını geleceğin ilham verici imgelerine yöneltebilmekte zorlanan ortalama Türkiye sosyalistinin tavrı, giderek daha çok geçmiş üzerine düşünmek, "hızlı" zamanlarında hasbelkader yaratabildiği siyasal ve toplumsal etkiyi belleğinde yeniden canlandırabilmek biçimine

2 Devecioğlu, *Ara Tonlar*, s. 54.

bürünüyor.[3] Asgari kazanımlarını, konumlarını muhafaza edebilmek, mevcudiyetini koruyup böyle zamanlarda sağ ve sağlıklı kalabilmekle de doğrudan ilgisi olan bu geçmiş üzerine düşünmeye çekilme tavrı, son yıllarda, derli toplu bir tarihsel-siyasal analiz ve (öz)eleştirel muhasebe girişiminden çok, tek tek kişilerin yaşam öyküleri üzerinden ilerleyen yoğun bir hatırlama ve belleği tazeleme mesaisi şeklinde tezahür ediyor. 12 Eylül sonrası solun durumu için salt genel bir izlenim olmaktan ziyade, somut ve teşhis edilebilir bir olguya dayanıyor bu gözlem. Son yıllarda, '60'lı yılların sonu ve '70'lerde hayatlarını devrimci mücadeleye adayan, kendilerini bir devrim ihtimalinin güncelliğinde yeniden doğuran '68'li ve '78'lilerin, 12 Eylül sonrası dönemde tanık olmadığımız bir yoğunlukla, birbiri ardına anı kitaplarının yayımlandığına tanık oluyoruz. Muhtelif örgüt, hareket ve geleneklere, önder, çekirdek kadro ya da sempatizan olarak dahil olmuş eski kuşaktan sayısız devrimci, yaşamlarının en canlı dönemi olarak gördükleri '60'lar ve '70'lerdeki siyasal mücadele deneyimlerini hatırlayabilmek ve anlatabilmek için yoğun bir heves duyuyor. 12 Eylül sonrası "ricat" yıllarında, sol içi neşriyatın önemli bir kısmını oluşturan dava savunmaları, parti programları ya da takip edilen ideolojik çizgi uyarınca kaleme alınan "analizler"in (ki bunları solun kendi "resmî tarih" belgeleri olarak adlandırabiliriz) yerini, son yıllarda kişisel anı ve söyleşi kitapları almaya başlıyor. Kimisi hâlâ tamamen bağlı hissedilen hareketin ya da geleneğin bir "resmî belgesi" olarak kurgulanan bu anı

3 Gilles Deleuze, son yazılarından birinde, gerçek bir düşünsel ve siyasal yaratımın, deneyin ve hareketin tetiklenebilmesinin epey zorlaştığı fikirsiz ve kısır zamanlarda, felsefenin "üzerine düşünmek"e doğru çekildiğinden yakınıyordu: "Bizzat bir şey yaratmıyorsa, [felsefe] üzerine düşünmekten başka ne yapabilir? O zaman sonsuz üzerine ya da tarihsel üzerine düşünür, ama kendisi hareketi gerçekleştirmeyi başaramaz". (*Müzakereler*, s. 132) Bu tespit, bugün artık kitlesel bir hareketi tetikleyebilme kabiliyetini iyiden iyiye yitirmiş gibi gözüken Türkiye solu için de geçerli sayılamaz mı?

kitaplarının yine de önemli bir kısmı, siyasal mücadelenin daha önce öznel bulunarak bir kenara itilen kişisel etkilerine, mücadele yaşamının bütünsel bir deneyimine temas etmeye çalışıyor. '68'in o ünlü "Her şeyi istiyoruz, hemen şimdi!" sloganı yerini bugün, Ali'nin çağrısına kulak verircesine, "Her parçayı, her ince ayrıntıyı belleğimizde yeniden bir araya toplamak (İngilizcede hatırlama anlamına gelen *recollection* sözcüğünün düz anlamının 'yeniden toplama' ya da 'biriktirme' olduğuna dikkat edelim) ve bütünleştirmek istiyoruz, hemen şimdi!"ye bırakmış gözüküyor.

Bir miktar abartarak neredeyse bir takıntı halini aldığını söyleyebileceğimiz bu yaygın hatırlama mesaisi bize ne söylüyor? Solun resmî tarih anlatısını gölgede bırakacak kadar öne çıkan bu anı kitaplarının bu kadar rağbet görmesini nasıl açıklayabiliriz? 12 Eylül sonrasında sol kamuoyunda aralıklarla nükseden romantize etme, efsaneleştirme, nostaljiye vurma dalgasının yeni bir sürümünden mi ibaret görmeliyiz bu mesaiyi? Öyleyse solun resmî ya da gayriresmî kanallardan onca yıldır biriktirdiği romantizm, efsane ve mitolojik malzeme geçmişle ilişkilenebilmek için neden hâlâ yetersiz kalıyordur da yeni bir bellek oluşturma seferberliği başlamıştır? Geçmişte bir şeyler görüş açısının dışında kalıyordur da taze bir bakış, yeni bir anlatı mı gereklidir? Şükrü Argın, her türlü anlatıyı bir tür "gözleri kısma sanatı" olarak tarif ettiği bir yazısında, gözleri kısmanın bazen "bazı şeyleri görmemeye", bazense aksine "bilhassa görmeye", "daha bir görünür kılmaya" hizmet edebileceğinden söz ediyordu.[4] Peki, Türkiyeli sosyalistler gözlerini kısarken tam olarak neye hizmet etmektedir? Ali karakterinin bocalamalarından da tanık olduğumuz üzere, şimdiye kadar bir türlü hatırlanamadığı düşünülen geçmişin bugüne bıraktığı "fazla" ya da "artık"a

4 Şükrü Argın, "Elli Yıl Sonra: Mayıs '68'i Anımsamak, Anmak, Anlatmak ve Anlamak", *Ayrıntı Dergi*, sayı 26, 2018, s. 13.

mı gözlerini dikmiştir "eski"[5] solcular? Sahiden bu kadar yoğun bir şekilde hatırlanmaya çalışılan tam olarak nedir?

* * *

"Eski" solcuların, kişisel ve politik geçmişlerini yeniden titreşime açma girişimlerini anlamlandırabileceğimiz birkaç yorum çerçevesini ilk elden ayırt edebiliriz. Öncelikle, bu kadar hatıratın yayımlanması pratik ve anlaşılabilir bir ihtiyaçtan kaynaklanıyor olabilir. Çoğu anı kitabının önsözünde de açık edilmiş bir niyetle desteklenebilecek bu yoruma göre, kişisel gözüken hatıratlar, her geleneğin ayrı ayrı inşa ettiği sol resmî tarih görüşlerinin layıkıyla yerine getiremediği düşünülen siyasal ve tarihsel muhasebe ya da analiz ihtiyacını karşılamaya yardımcı olmak üzere, resmî belgelere alternatif olarak öne çıkmıştır. Buna göre, resmî tarih anlatılarının odağına aldığı ideolojik-politik stratejilerin, büyük olayların, efsaneleştirilmiş tarih ve şahsiyetlerin gölgesinde kalan isimsiz yaşam öyküleri, dönemin toplumsal hareketlerinin daha derinlikli bir tahlilinin yapılabilmesi için göz ardı edilemeyecek malzeme sunuyordur. Her ne kadar bu malzeme solun "tarihsel" bakışının "objektifliğinin" yanında belleğin her zaman "sübjektivizm" ve yanılgıyla malul olacağı kabulüyle hâlâ sol hareketlerde konumlarını koruyanlar tarafından zaman zaman bir tür yardımcı kaynak muamelesi görüyorsa da, kişisel yaşam öykülerinin de solun tarih-

5 Bölüm boyunca bu "eski" sıfatını sürekli tırnak içinde tutmamız bir tereddütten besleniyor: "Eski" sıfatı, salt bir kronolojik önceliği mi ifade ediyor, yoksa yaşanılan zamanın dışına düşme, güncelliğini, iddiasını ve vaatlerini yitirme, kısaca "eskime" anlamlarını da mı üstleniyor? Peki, "eskiyen", şimdiyi ıskalayan, geciken kurumsal-örgütsel yapılar ve gelenekler mi, yoksa bakışını sürekli gelecekten sakınıp geçmişe doğrultan teker teker sosyalistler mi? Eskiyen, bir siyasal vaadin adı olarak sol mudur, yoksa belirli sol geleneklere ve yorumlara bağlılıklarını sürdürenler mi? Öyleyse farklı adlar altında hâlâ varlıklarını sürdüren söz konusu kurumsal-örgütsel yapıların "genç" mensuplarını da "eski" sayabilir miyiz?

sel analizi için "paha biçilmez dersler" ortaya koyabilme potansiyeline sahip olabileceği teslim ediliyordur bir yandan da.[6] Kimi zaman da resmî tarihlerin ortak hataların üzerinin örtülmesine neden olan özeleştirel analiz ve muhasebe yokluğu ya da eksikliğini dolduracak, "sağlıklı" bir özeleştirinin kapısını aralayabilecek ana kaynak muamelesi yapılıyordur bu hatıratlara. Örneğin '70'lerin sonunda TKP/ML hareketinde yer almış olan Ali Türker Ertuncay kendi yaşam öyküsünü böyle bir ihtiyacı karşılamak üzere kaleme aldığını belirtir ve "eli kalem tutan" bütün eski solculara da yazmaları için çağrı yapar:

> Tüm sol hareketler içinde yer alan ve eğitim seviyesi ne olursa olsun eli kalem tutan bütün arkadaşlar ölümle kucaklaşmadan önce kaleme kâğıda sarılmak zorundadır. "Herkes"e bu metinlerle açık çağrı yapıyorum. Herkes, kişisel hikâyesini anlatmalıdır. Ne yazık ki, bunca yıldan sonra, sağlıklı "örgütsel hikâyelere" başka türlü ulaşma olanağımız olmadığını hepimiz görmüş durumdayız... Gelecek kuşaklara bilgi ve deneyim aktarımı ancak bu şekilde olacaktır. Belki de asıl derdim, "12 Eylül'ün özeleştirisini yaptık" diyenlere, özeleştirinin "ortada kuyu var, yandan geç" demek olmadığını anlatmak.[7]

Her şeyin ötesinde, 12 Eylül'ün bıraktığı "esas" travmayla ve yenilgiyle baş edebilmeye dair bir boyut da barındırıyordur bu anlatılar: "Diyebilirim ki en önemli travmamız bu bizim. Yenildik, bunu değerlendiremiyoruz."[8] Şimdiye kadar "sübjektif" olarak kısmen göz ardı edilen malzeme üzerinden ihmal edildiği düşünülen bir hasar ya da durum tes-

---

6 Bkz. Tılıç, "Önsöz", *Tarihle Söyleşiler 1*, s. vi.

7 Ali Türker Ertuncay, *Görülememiştir: Bir TKP/ML Sanığının Günlükleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 7.

8 Özdemir, Kök, Şıracı, Türkkolu, *Tarihle Söyleşiler 3*, s. 299.

piti gerçekleştirilebilecek ve hakikatin daha net bir resmi ortaya çıkarılabilecektir.

'68 ve '78 kuşağı devrimcilerinin birbiri ardına anılarını kaleme almalarını tetiklediğini söyleyebileceğimiz, ilkine oranla daha derinlikli bir yorum çerçevesini de ayırt edebiliriz. Daha yaygın kabul gören bu çerçeve, hatırlama çabasını, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, "devrimin gerilemesiyle" ve bağlantılı olarak Türkiye solunun bugün içerisinde bulunduğu politik atalet ve etkisizleşmeyle açıklamaktadır: "Eski" solculardan Selçuk Polat kendi otobiyografi yazma girişimini ve neden bu kadar anı yazıldığını tam bu noktadan gerekçelendirmiştir: "Siyasi bir otobiyografi yazma gereği çoğu zaman devrimin gerilemesiyle yakından ilgilidir."[9] Türkiye bağlamında 12 Eylül rejiminin gadrine bir de dünya çapında (reel) sosyalizmin aldığı yenilgi eklenince, bütün bir '68 ve '78 kuşağı, üstesinden kolay kolay gelinemeyen bir ketlenme yaşıyor gibidir. Söz konusu durgunluk ve etkisizleşme de, eskinin "fırtınalı deniz"ine (farklı örgüt ve geleneklerden gelen sosyalistlerin anılarında sıklıkla başvurulan bir metafordur bu) derin bir özlem ve nostalji beslemeye itmiştir kendilerini o günlerde yeni baştan doğurmuş olanları. Belleğin derinliklerinde birbirinden kopuk parçalar halinde bulunan geçmişin imgeleri, yeniden bir araya getirilerek bir bütünlük ve anlam kazanacak ve kayıp zamanın "restore edilmiş" berrak bir resmi şimdiye ışık tutabilmeye devam edecektir.[10] Zira "kavganın sıcağında" sarılınan dünya artık bütünlüğünü kaybetmiştir, "yaşantı yoğunluğunu yitirmiştir",[11] "aşksız ve parampar-

9 Polat, *Mahşerin Beyaz Atlısı*, s. 16.

10 Svetlana Boym, tarihsel boşlukları, kopuklukları ve aşınmaları onararak yitirilmiş olanı "yeniden kurma"ya yönelen bu çabayı "restore edici nostalji" olarak adlandırır (*Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 76-97).

11 '78'liler Derneği başkanlarından Celalettin Can bu parçalanmışlığı şu sözlerle dile getirir: "Yaşamın bütünlüğü bozulmuştur. İnsana ait duygular, istekler birbirinden ve devrimci mücadeleden ayrılmış, kendi başlarına yol almışlar-

çadır yaşam" ve hiç olmazsa kavganın anısı, yaşama ve dünyaya, bugün yitirmiş olduğu bütünlüğü geri kazandırabilecektir. Sezai Sarıoğlu, birkaç sene önce yitirdiğimiz '70'li yıllardaki Dev-Genç'in başkanlarından Bülent Uluer'in anı kitabına yazdığı önsözde, bu yorumu destekler mahiyette, solda iyiden iyiye yerleşikleşmeye başlayan bu geçmişe sığınma tavrını bugün içerisinde bulunulan bir şaşkınlık ve ne yapacağını bilememe durumuyla açıklayabileceğimize dikkat çeker:

> Dünyayı yorumlama ve değiştirme bahsinde hem kitlelerde hem de birbirimizde kapsam alanımız azaldıkça, hangi geleceğe, hangi şimdiye, hangi dağa bakacağımızı; hangi sese kulak vereceğimizi şaşırdık. Sonunda bakabileceğimiz bir geçmiş bulduk ve orayı mesken edindik.[12]

Bakışını geçmişe çevirmenin tamamen iyileştirici olduğunu söyleyemeyecek olsak da, kuşkusuz iyi hissettirici, en azından bu parçalanmış dünyada varoluşu korumaya katkı sağlayıcı bir tarafı vardır. Yine de bu yorum çerçevesine bağlı kaldığımızda, geçmişi "mesken edinme"nin, geleceğe sırtını dönmeye, şimdi içerisinden geleceğe doğru kıvılcımlar saçabilecek umut uçlarını lehimlemeye, olası bir projeksiyonu baştan iptal etmeye dönük güçlü bir eğilim barındırdığını işaret edebiliriz. Hatta yorumu daha da kötümserleştirecek olursak, bu tavrı gecikmiş bir ölüm ilanı bile sayabiliriz: Bütün o geçmişi restore etme girişimleri, dolaylı olarak kavganın sona erdiğini, devrim ihtimalinin tükendiğini, üstelik niyet edilenin aksine, o kavga ve ihtimalin artık bugüne etki edemeyecek, harcanmış bir mirasa dönüştüğünü alttan alta fısıldamıyor mudur biraz da? Hatırlamanın kendini yeni-

---

dır. Burada devrimcilik, şurada iş yaşamı, bir yanda aşk... Yaşantı yoğunluğunu yitirmiştir. 78'li işte bu tabloda yadırgamıştır kendisini" (Can, *78'liler Sorguluyor*, s. 47).

12 Sarıoğlu, *Bülent Uluer Anlatıyor: Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*, s. 9.

den doğurma ya da yaratma vaadi taşımadığı mı kabul ediliyordur artık?

* * *

Bir kez daha kendini doğurmaya, tazelenmiş bir dirime ve bir kurtuluş beklentisine yol açamayacak olmasından önce, belki de daha kötü ve işleri içinden çıkılmaz kılan nokta, hatırlamanın bir türlü tam anlamıyla gerçekleşemiyor oluşudur. Bir türlü neyin kaybedilmiş olduğu ve kaybedilen şeyin anlamı tam olarak tanımlanıp geride bırakılamayınca, tersinden aslında derin bir unutmanın işareti olarak yorumlanabilecek bir hatırlama takıntısı baş göstermeye başlamış gibidir. Sadece kişisel anı ve söyleşilerle değil, resmî kanallardan yürütülen bütün o anmalar ve törenlerle de idealize edilen, mitoslaştırılan devrimci mücadelenin bakiyesi, paradoksal olarak giderek daha fazla geçmişe gömülmeye ve silikleşmeye mahkûm ediliyordur. Geçmiş ile şimdi arasında sürekli bir refleksiyon halinde kaybolmuştur bellek ve bir türlü istediği yere varamıyordur.[13] Mücadelenin anısı, bitmeyen bu refleksiyon hali boyunca, yeni politik ilhamları besleyebilmekten de giderek uzaklaşıyordur.

Ali ile Hoca karakterleri arasında geçen diyaloğun fonunu oluşturan Yeni Türkü'nün "Kalbim Kırmızı" şarkısı söz konusu arada kalma halinin bir yorumunu sunuyor gibidir: "*Kaybolmuşuz* sürgününde/ *kilitlenmiş* hayallerin/ zamanların gölgesinde." "Kaybolma" ve "kilitlenme", Walter Benjamin'in 1931 gibi netameli bir tarihin "kötü hava"sında, Erich Kästner'in şiirleri üzerinden Weimar Almanyası'nın radikal sosyalistlerinin saflarında teşhis ettiği ve hatırlamanın

13 Swetlana Boym, belleğin yitirdiği şeyle bağlantısını ne doğrudan tanımlayabildiği ne de ondan tam olarak uzaklaşabildiği bu arada kalma halini, "refleksif nostalji" terimiyle karşılar. Önceki dipnotta kısaca tanımladığımız "restore edici nostalji" ile "refleksif nostalji" arasındaki ilişki üzerine daha fazla düşünmek isteyenler Boym'un ilgili kitabına başvurabilir.

başarısızlığı bağlamında bugünkü Türkiye solunun önemli bir çoğunluğunun durumuna da teşmil edilebilecek bir tavrın, "sol melankoli"nin tanımlayıcı sıfatları olarak görülebilir. Benjamin, söylem ve retorikteki radikalliğini politik eylem düzeyinde gösteremeyen ve aslında "kötümser bir sessizliğin tadını çıkarmak"tan başka bir kaygı gütmediğini düşündüğü sosyalistleri, "siyasal mücadeleyi zorunlu bir karardan bir haz nesnesine", daha da kötüsü bir tüketim meselesine dönüştürmekle itham eder.[14] Kötümser sessizlik konumunda bütün "devrimci refleksler", burjuva ortak duyusuna "tüketime sunulabilecek avuntu ve eğlence nesneleri" olarak aktarılır, şeyleşir ve birer refleks olmaktan çıkarlar. Haz nesnesine erişim her zaman "gerçeklik ilkesi" tarafından sekteye uğratılacağından, Benjamin'in "ıstıraplı budalalığa" dönüştüğünü öne sürdüğü bu sol melankolik tavır, bir tür "peklik" ya da "kabızlık"la at başı gider. Siyasal mücadelenin eksikliği, ne gerçek bir tatmin sağlanabilmesine imkân veriyor, ne de siyasal eylemi tetikleyebilecek radikal bir atılımı esinleyebiliyordur. "Toplumsal bedenin özsuyu kurumaya başladığı için, her yerde bir tıkanıklık baş göstermiştir"; sol melankoli "havayı" berraklaştırabilecek bir görüden yoksun bırakıyordur "radikal" sosyalistleri...[15]

Wendy Brown, Benjamin'in betimleme düzeyinde bıraktığı "sol melankoli" kavramını Freud'dan destek alarak daha derinlikli hale getirir. Sol melankoli, Brown'a göre belirli bir politik ideale ya da analize, bu ideal ya da analizi dondurmak ve güçten düşürmek pahasına, bugün ve burada uç veren radikal siyasal dönüşüm olanaklarından daha fazla angaje olmakla maluldür. Geçmişteki politik bağlılıkları ve kimliği ile "narsisistik bir takıntıyla" özdeşleşen sol melankolik,

14 Walter Benjamin, "Left-Wing Melancholy", *Selected Writings (1931-1934)*, cilt II, Harvard University Press, Boston, 2005 [1931], s. 425.

15 *A.g.e.*, s. 424.

bir türlü bağımsızlaşamadığı kayıp nesne ya da ideale beslediği "sadakatin" gölgesinde, dünyaya dair arzu yatırımını geri çeker. "Kendi sol tutku ve akıllarımızı, analiz ve açıklamalarımızı, bu analiz ve açıklamalarla değiştirmeye çalıştığımız mevcut dünyadan daha çok sevmekle" karakterize olur bu narsisistik özdeşleşme.[16] Melankoliyi, sağlıklı bir yas çalışmasından farklı olarak, bir takıntı ya da ketlenme haline getiren şey, melankoliğin neyi kaybetmiş olduğunun ya da yitirdiği şeyin onun için taşıdığı anlamın tam olarak bilincine varamamasıdır. Melankolide yitirilmiş nesne bilinçten çekilmiş ve bilinçdışının alanına taşınmıştır, ki yasın belirli bir süre içinde sonlanırken melankolinin devamlılık gösterip kronikleşmesinin sebebi de bu yer değiştirmedir. Kaybın tanımlanamaması hali, melankoliğin yitik nesneyle ikircimli ve çelişkili bir aşk-nefret ilişkisi geliştirmesine neden olur. Geçmişteki kayıp ideal, hem yoğun bir güzelleme ve yüceltmeye tabi tutulabilip, hem de tamamen yargılama, suçlama ve mahkûm etmeye konu olabiliyordur. Freud'un melankoli tanımını izleyen bu açıklama çerçevesine göre, Türkiyeli sosyalistler de geçmişin bakiyesini işleme bağlamında, o geçmişin simgelediği her şeyle birlikte mahkûm edilmesi ile hiçbir eleştiriye tabi tutmadan alabildiğine romantize edilip, mitoslaştırılıp yüceltilmesi tutumları arasında gerilimli bir salınım halinde "kötümser bir sessizliğe" saplanmışlardır. Solda "durmaktan" ya da eski pozisyonları korumaktan devşirilen hazza, başka deyişle sosyalistlerin kendilerine beslediği (öz)sevgiye zemin teşkil eden, sol analizin, ona bağlılıklarını koruyan taraftarlarına, iyiye, güzele ve doğruya dair açık ve net bir resim, vaat ve patika sunabilmesi değil midir? Bugün, örgütlü solun önemli bir çoğunluğu, kendilerini sürekli "haklı" çıkaracağını düşündükleri kötümser pozisyonlarda, sola bağlılıklarını sürdürenlere dünyayı değiştir-

16 Brown, "Resisting Left Melancholia", s. 458-460.

meye dair bütüncül bir vaat ve patika sunabilmekte zorlanıyordur. Dünyaya inancın yitirildiği ve "haklı çıkmanın" neredeyse yegâne politik vaade dönüştüğü bir konjonktürde, sol, özsaygısını, kimliğini ve varoluşunu yitirmemek için, onu yalnızca güçten düşürücü bir kötümserliğe hapsetmekle kalmayıp özyıkımının da kapısını aralayan bir melankoliye sarılmaktan başka yol açamıyordur kendine.

İlk bakışta Freudcu psikanalizden mülhem sol melankoli "teşhisine" ikna olabilmemiz için yeterli "semptomları" taşıyor gibi gözükür Türkiye solu.[17] Evet; bugün solun daha eşit, özgür ve sömürüsüz bir dünyaya dair politik vaadinin yoğunluğunu yitirmesi, kitlelerde tam anlamıyla karşılığını bulamamasıyla koşullanan dağınıklık ve ne yapacağını bilememe hali, "eski" solcuları, önlenemeyen bir "refleksle", "yitik ev"i yeniden bulmak üzere '68 ve '70'lerdeki siyasal mücadelenin kayıp imgesine doğru sonlanamayacak bir yolculuğa çıkarmıştır. Evet; melankoliğin, yitirdiği şeyin kendisi için taşıdığı anlamı bir türlü bütünsel ve nihai olarak tanımlayamamasını andırır biçimde, artık çekişmeli bir "miras" davasına da konu olan bu "ev"e bir türlü değer biçilemiyor gibidir. Gerçekten de, "teşhisi" doğrularcasına, çoğu anı çalışmasında geçmişin imgesine dair netameli ve ikircimli bir tavır belirmiyor mudur? Bir yandan gelecek güzel günlere ve bu günlere ulaşmayı sağlayacak bir devrimin yakın olduğuna inancın kitleleri sardığı lekesiz bir neşe ve umut çağı olarak özlemle yâd edilen yıllar, diğer yandan politik mücadelenin gölgesinde hayatın ıskalandığı, hayallerin ertelendi-

17 Üstelik Türkiye solunun bugünkü durumunu kavrayabilmek açısından epey bir rağbet de görmüştür bu "teşhis". Birkaç örnek için bkz. Şükrü Argın, "Sol Melankoli, Aktif Unutma ve Yeni Bir Başlangıç", *Birikim*, sayı 165, 2003, s. 39-45; Ahmet İnsel, "Sol Melankoli", *Radikal*, 27 Eylül 2011; H. Neşe Özgen, "Küba, sevgilim... Yas ve Melankoli üzerine...", 9 Mart 2011, http://haber.sol.org.tr/bizimamerika/kuba-sevgilim-yas-ve-melankoli-uzerine-40080 (son güncelleme tarihi 26.03.2018).

ği, arzuların ketlendiği gri ve soluk bir yoksunluk evresi olarak yakınmayla anılır. Evet; Benjamin'in de işaret ettiği gibi, geçmişin erişemediği ve bugüne taşıyamadığı imgesinin gölgesinde keder ve ıstıraplı bir sessizliğe gömülen ve politik eylem düzleminde giderek etkisizleşen sol, öte yandan kendi efsanevi figürlerinin, aşırı bir romantizm halesiyle donattığı imgelerinin, yaşadığımız imaj çağında popüler kültüre birer tüketim nesnesi olarak dahil olmasından açık ya da örtük bir haz ve tatmin duymaktan da kendini alamıyor gibidir. Semptomlar çoğaltılabilir. Yine de, gücünü, cazibesini ve ikna ediciliğini biraz da "abartısından" devşiren her yorum gibi, kolayca kendini kaptırabilmeye karşı bir temkinliliği de paradoksal olarak besliyordur sanki sol melankoli açıklaması.[18] Hatırlamanın, geçmişin kayıp imgelerine tam olarak nüfuz edememesi, bir türlü tam anlamıyla gerçekleşememesi her durumda bize melankolik bir ketlenmeyi mi haber vermektedir? Geçmiş zamanın aslına uygun bir kopyasına ulaşabilmek, kaybı tam olarak tanımlayabilmek mümkün müdür sahiden? Unutuşa bırakıldıklarında "bir ölüm tehlikesine" rağmen güçlerini koruyan anılar, tam da el altında ve denetlenebilir halde bulundukları bir anda "güneşin vurduğu ince duvar kâğıtları gibi solmuyor" mudur?[19] Hatırlama ve unutma deneyimini kuran tam da bu deneyimin doğasında bulunan bir eksiklik, "başarısızlık" ve tamamlanamama hali değil midir biraz da? Öte yandan, büyülü bir geçmişin anısı, travmatik kesintilere ve yıkımlara maruz kalmış olsa bile, kötümser bir melankolinin ötesinde, farklı bir şey olarak bugün yeniden canlandırılma ve geleceğe yönelik umut nüvelerini besleme olasılığından tamamen yoksun

18 Adorno, "psikanalizde sadece abartılar doğrudur" derken çok mu haksızdır? (T. W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012 [1951], s. 53).

19 *A.g.e.*, s. 172.

mudur? Hatırlama çabası, bugüne ve geleceğe yönelmiş bir çehre barındırmıyor mudur hiç?

* * *

Hatırlamanın bugüne ve geleceğe yönelik üretici ve yaratıcı imkânlar barındırıp barındıramadığını değerlendirebilmek için belki de problemi tersine çevirmeliyiz: Belleğin aktive olmasına dair sorun, bugün Türkiye'de solun kendi kimliğini etkili bir biçimde yeniden inşa edebilmesini sakatlayan bir dağınıklığın, parçalanmışlığın, demek bir yoksunluk ve eksiğin, geçmişin bütüncül imgesinin sağlayabileceği malzemeyle kapatılabilmesi değil, kavganın sıcağında ya da "fırtına"sında bir türlü kavranamayan, yeniden doğumlarına yol açtığı öznelere olumlu manada dayanılmaz gelen bir artığın ya da fazlanın bugün nasıl işlenebileceği sorunudur biraz da. Genel olarak sol siyaseti, uğruna savaştığı şey yenilgiyle sonuçlanmış olmasına rağmen tarihsel koşulların belirleyiciliğinin ötesinde sürekli yeni bir imkân olarak güncel kılabilen, devrimcileri yenilgiden bile umutlanmaya, yeni bir mücadeleyi başlatabilmeye açık tutabilen bir artık ya da fazlalıktır bu. Sol, daha bilinçli olarak hatırlamaya başlamadan ve kendi belleğini kurmaya çalışmadan önce bile durumun içinde yeniden uç veren bir ilişki ya da etkileşimde gelip onu yakalar bu potansiyel fazlalık. Tarihsel konjonktürlerde belirlenim kazanmış ve yenilgi ve yıkımlarla solgunlaşmış olsa da, tam da tarihsel zaman tarafından tüketilemeyecek ve zamansız olmasından kaynağını alır yeniden hatırlanmaya değer oluşu. Hatırlama, faillerinde bir "heyecan" yaratabiliyorsa, geleceği yeniden inşa etmeye dair küçük de olsa bir imkân barındırabiliyorsa eğer, bu heyecan ve imkânı geçmişin zamansız artığının (bir "hayalet" diyebilir miyiz buna?) yarattığı yeğinlikte aramayı deneyebiliriz. Ergun Aydınoğlu, doğrudan son dönemki anı kitapları furya-

sına dahil edemeyeceğimiz, nispeten erken tarihli bir anı çalışmasında bu "heyecanın" yarattığı duygulanımsal yeğinliği şöyle tarif ederek bu arayışımızın nafile olmadığı konusunda bizi yüreklendirir:

> Raymond Queneau hafızayı "geleceği bombalamak isteyen bir zaman siperi" olarak tanımlıyordu. Peki, var mı benim hafızamda da öylesi bir patlayıcı güç? Bazen "var" gibime geliyor. Hem de ne kadar çok. Boşuna mı, arada düşünürken bile nasıl yüreğim çarpıyor. "Aman, şimdi patlayacak" diye. Aklımı çeliyor bu heyecan.[20]

Türkiye bağlamında "1968" ve kırılmalara rağmen bir biçimde devamı olarak görebileceğimiz "1978", toplumsal ve siyasal mücadelelerin devletin çizdiği çerçeveden taştığı, toplumun üzerinde geneli itibarıyla karara varılmış gözüken müesses nizamının ("sınıfsız, zümresiz...") problematize olmaya başladığı, ufukta beliren daha eşit, özgür ve sömürüsüz başka bir dünya imkânının kitleleri hummalı bir arayışa sürüklediği istisnai bir zaman diliminin iki simge tarihi. Bütün ideolojik ve politik eksikliklerine, stratejik hatalarına, yanılsamalarına rağmen, toplumun hatırı sayılır bir kısmının kendinde hoş görülemez olanı keşfetmeye, mevcut olana tahammül edememeye başladığı ve "gelmekte olan"ın açtığı ufukta kendini yeniden yaratmaya koyulduğu iki önemli eşik. Bu iki eşiği hangi tarihsel koşulların hazırladığı, hangi sınıfsal ve siyasal dinamiklerin, çelişkilerin belirlediği, bu eşiklerden geçerken hangi sonuçların doğduğu bilhassa tarihçiler tarafından pek çok kez ele alınıp tüketilmeye çalışılmıştır. İktidar değişimlerine odaklanan makro siyasetin bakış açısından, sol hareketlerin öyle zannedildiği kadar kayda değer bir çoğunluğu etkileyemediği ve kazanımlarının sınırlı kaldığı, mücadelenin etkisinin düzen tarafından kolay-

20 Ergun Aydınoğlu, *Söylenmese de Olurdu*, Belge Yayınları, İstanbul, 1996, s. 17.

ca massedildiği ve aşıldığı, "nesnel" ve "gerçekçi" bir tarzda sıkça tespit de edilmiştir. Sol içerisinden bile, bu iki simgesel tarihle özdeşleşen hareketin bastırıldığı, kapıldığı, yenildiği ve aşıldığı zaman zaman soğukkanlılıkla ilan edilmiştir. Oysa bu eşikler, tarihsel nedenlerine, koşullarına ve gözle görülür sonuçlarına indirgenemeyecek aşılamaz bir "olay" tarafını barındırmıştır kendilerinde. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, tarihin bakış açısından hiçbir şey değişmemiş ya da gerçekleşmemiş gibi gözükebilir, ama olayın içerisinde kendilerini yeniden kuranlar için "küçük dünyaların oluşumuna benzer biçimde" tarihten kurtulan sayısız dönüşüm tetiklenmiştir.[21] Olabildiğince çok bakışmanın birbiriyle buluşması, olabildiğince çok sözün birbirini yankılaması, olabildiğince çok elin birbirini yakalamasıyla, dünyaya dair yeni düşünme, eyleme, hissetme tarzları uç vermiştir. Olayın zamanda açtığı yarıkta, "yeni bir olabilirlikler sahası" belirmiş,[22] gerçekleşmemiş ya da edimselleşmemiş olsa da "bütün mümkünlerin kıyısına" gelinmiştir. Bugün "eski" solcuların belleklerini onca yenilgiden ve yıkımdan sonra bu yenilgi ve yıkımlar hiç yaşanmamış gibi yeniden heyecanla titreşime açabilen, biraz da tarihsel olarak gerçekleşmesinden bağımsız olarak, olayın hiçbir zaman bütünüyle iptal edilemeyecek, tüketilemeyecek, aşılamayacak, zamansız fazlalığı değil midir?

Pek çok anı çalışması, sol resmî tarih anlatılarındaki özeleştiri ve analizin eksikliğini giderecek "belgeler" sunabilmek kaygısıyla, ayıklamadan geçirmeden, olguları istifleme yoluna gitmiş ve kendini epeyce tıknazlaştırabilmiştir aslında. Olgular, ayrıntılar, isimler, tarihler üst üste yığılırken, çoğu zaman, küçük dünyaların oluşumuna benzeyen moleküler dönüşümler hissedilemez, yeni bir dünyanın ufkunda

21 Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 107.

22 Deleuze ve Guattari, "68 Mayıs'ı Yaşanmadı", s. 239.

tetiklenen özneleşme deneyiminin anlam ve etkileri okunamaz olur. Olguların ve gelişmelerin yüzeyinden tüten başka bir dünyanın içkin olanakları buharlaşır satırlarda. Duygular ise yarı mahcup bir tarzda ve silik izlenimler halinde kendilerine nadiren yer bulur bütün bu anlatılarda: TH-KO'lu A. Tuncer Sümer'in biyografisini hazırlayan Enis Rıza ve Ebru Şeremetli, kitabın takdiminde mevcut biyografi çalışmalarından dolaylı olarak yakınırken, "Belgeler, araştırmalar, görüntüler... Evet. Ama ya duygu?" diye sorarlarken çok mu haksızdırlar?[23] Yine de, tarihsel zamanın olgusal düzleminden nadir de olsa kopulduğu yerlerde, bellek gerçekleşmemiş ama bütün olgulardan daha gerçek gözüken içkin olanakların öznelerde yarattığı dönüşümün izlerini de kaydetmeye başladığında, "nesnel" anlatı da duygular sayesinde çatlamaya yüz tutar. Yaşam öyküsü, bu sapma anlarında, sanki hiç yaşanmamış bir deneyimin anısını retroaktif olarak kuruyormuşçasına kendinden şüpheye düşer. Böylesi bir şüpheyi, Devrimci Yol hareketine dahil olmuş Mahmut Memduh Uyan'ın *Kardeşim Hepsi Hikâye!* adlı anı çalışmasının başındaki takdimde yoğun bir şekilde hissedebiliriz:

> ... Sonra insan yaşar ve "yaşanmış"tan ne kastedildiğinin ayırdına varır, "yaşanması mümkün" sözünün ne anlattığını öğrenir. Sonra, bazılarının yaşanmışlıklarının bazıları için masal, bazıları için hayal ürünü olduğunu, "yaşanması mümkün"ün çılgınlık, muhtemelin yoldan çıkmışlık sayıldığını öğrenir... *Kardeşim hepsi hikâye!*... yaşanmış ve yaşanması mümkün olanlara dair beni de içine alan bir kuşağın, arkadaşlarımın hikâyesi.[24]

---

23 Rıza ve Şeremetli (der.), *Erikler Çiçek Açınca Nurhak'ı Hatırlamak: A. Tuncer Sümer Kitabı*, s. 9.

24 Mahmut Memduh Uyan, *Kardeşim Hepsi Hikâye!*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, s. 9-10.

Bu şüpheyi, ilk bakışta, bir retorik jestin ürünü ya da anlatılanların salt bir kurgunun yansıması olup olmadığına dair bir kaygı olarak okuyabiliriz. Anlatıcının niyeti de bu yönde olabilir elbette. Ne var ki, bu şüphede, belleğin olguların düzleminden taştığını, geçmişte olmuş bitmiş olanların aslına uygun kopyalarını çıkarma kaygısının ötesine geçtiğini, ölçülebilir olandan daha çok duyumsanabilir bir artığın, olguların kimi zaman içine sıkışan kimi zamansa bütün bir göğünü kaplayan "bütün mümkünlerin" kayıp izlerini takip etmeye yöneldiğini haber veren bir "fazlalık" da belirir. Burada artık anlatının deneyime sadık kalıp kalmadığına dair bir şüphe de boşa düşmeye başlıyordur. Geçmişin fiilî hale gelmemiş, edimselleşmemiş çizgilerinin, kendi içinde farklanan-farklılaşan yollarının da keşfine çıkar bellek; kendisi için belki de hiç var olmamış öteki geçmişlerin, hiç yaşamadığı hayatların, kendi hayatına ve geçmişine eşlik eden, onu sarmalayan "virtüel bir nebüloz"una temas eder.[25] (Belleğin, nasıl kolektif bir bellek olmaya evrilebileceğinin de bir yolunu sunar bu temas.) Alıntıladığımız pasajda hatırlamayı tetikleyen, melankolik ketlenmedeki gibi kayba ulaşamama, onu geride bırakamama huzursuzluğundan çok, kendisine fazla gelen bir duygulanımsal yeğinliği hissedebilme ve işleyebilme heyecanıdır artık. Olgular arasındaki neden-sonuç dizilerini çıkarmaya bağlı kalan bilinçli ve iradi "Aslında ne oldu?" sorusu, yeni bir mahiyet kazanmış gibidir: Tam olarak kavranamayan, anlamlandırılamayan, afallatıcı bir olayın yarattığı kesinti sordurur artık "Ne oldu?" sorusunu. Ölü zaman parçaları değil, hâlâ nefes alış verişleri hissedilen, ele gelmez bir deneyimdir bu sorunun muhatabı.

Yaşam öykülerinin tamamen tarihin tüketemediği bu deneyimin etkisini işlemek ve güncellemek arzusuyla kaleme

25 Alia Al-Saji, "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a new theory of time", *Continental Philosophy Review*, sayı 37(2), 2004, s. 226.

alındığını öne sürmek bir aşırı yorum tehlikesini barındırabilir. Elbette bugün içerisinde bulunulan sıkışıklık ve dağınıklık geçmişe sığınmaya yönelik meşru ve anlaşılır bir tavrı da besliyordur. Yine de belleğin çabasında, onu edilgin biçimde güçten düşürücü bir melankoliye saplanmaktan kurtarabilip, bugün ve burada yeni duyumsama, düşünme devrelerini titreşime sokabilecek, göz ardı edemeyeceğimiz bir imkân ve kudret de saklıdır. Hatırlama, geçmişin kopyalarının çıkarılması işlevinden sapıp, güncelliğini yitirmeyen içkin olanaklar alanının olguların düzeyinin altında sıkışmış enerjisini işlemeye başlayabildiğinde kudretini açığa çıkarıp, başka bir dünyaya dair nicedir yitirilmiş bir inancı tazeleyebilir. Geleceğin henüz kullanılmamış imkânlarına bakışını çevirebilen bir hatırlama, geçmişin tüketilmemiş parıltılarını yakalayabilen bir umut...[26] "Geleceğin hissedilen belleği"ne dönüşebilir bu uğrakta etkin bir hatırlama...[27] Ne geçmiş edilgin bir hatırlamanın nesnesi olur artık, ne de gelecek dayanaksız bir umut ve beklentinin: "Ne geçmiş tüken[ir], ne yarınlar." Geçmiş ile geleceğin birbirlerine kefil olabileceği bir şimdiki zaman, belleğin kuvvetleriyle arzunun kuvvetleri arasındaki bir karşılaşmanın gerçekleşebileceği uğraktır da. Yeni politik deneyleri esinleyebilecek yaratıcı ve üretici potansiyelini ortaya çıkarabildiğinde, bellek, geleceği kurabilecek devrimci arzuya ket vurmak yerine onu aktif kılabilecek, bağlantılarını çoğaltabilecek bir cesaret kaynağına da dönüşebilir.

* * *

"Ezilenlerin geleneği" bugün Alilerin sırtına bunaltıcı bir ağırlık gibi çöküyor olabilir. Büyülü bir mücadelenin anı-

26 Orhan Koçak, Turgut Uyar şiirinin yorumu bağlamında, geleceği ve geçmişi aynı anda hesaba katan bir hatırlama ve bekleyişi, güzel bir ifadeyle, "geleceğe doğru hatırlama ve geçmişe doğru umut" olarak tanımlar. (*Bahisleri Yükseltmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 203).

27 Massumi, *Duygu Politikası*, s.76.

sını canlandırma arzusunun, "ne kadar hüzne mal olacağını kestirebilmek" kolay değildir elbette.[28] Çoğu zaman sarsıcı bir hüzünden geçmeyi gerektiriyorsa da, geçmişin artığı, kaybedilmiş olanı sadakatle aynen tekrarlamaya çalışmak yerine o kapanmaz artığın parlayışlarını, o kayıp "bakışmayı" şimdiki zamanda yorumlayarak işlemek isteyenler için güçlü bir "fırtına" olmasa da "kötü havayı" dağıtabilmeye yardımcı olabilecek esin(ti)ler yayabilir. "Havayı koklamayı" bilmek, aktüel olana hapsolmuş stratejik-taktik bir beceri ve sezginin yanında, bu esintileri dinleyebilmeye dair yeni bir duyumsama tarzına yerleşebilmeye de karşılık gelmiyor mudur biraz da?

28 "Kartaca'yı yeniden canlandırma çabasının ne kadar hüzne mal olacağını çok az kişi takdir edebilir." (Flaubert'den aktaran Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, çev. ve yay. haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2008 [1940], s. 42).

KAYNAKÇA

Açan, H. Selim, *Bitmedi Daha...*, Sel Yayınları, İstanbul, 2019.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012 [1951].

Ahıska, Meltem, "'Genç Olamayan Gençler' Üzerine Bir Deneme", *Defter*, sayı 37, 1999, s. 11-19.

Aksakal, Pertev, *Fatsa Devrimci Yol Savunması*, Penta Yayıncılık, Ankara, 2007.

Akyol, Hüseyin, *Türkiye'de Sol Örgütler: Bölüne Bölüne Büyümek*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2010.

Alper, Emin; Bora, Tanıl; Taymaz, Merih Cemal, "Merih Cemal Taymaz ile Söyleşi: Türkiye'de Sol ve Silahlı Mücadele Bir Muhasebe", *Birikim*, sayı 271, 2001, s. 48-58.

Al-Saji, Alia, "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a new theory of time", *Continental Philosophy Review*, sayı 37(2), 2004, s. 203-239.

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.

–, *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.

Argın, Şükrü, "Elli Yıl Sonra: Mayıs '68'i Anımsamak, Anmak, Anlatmak ve Anlamak", *Ayrıntı Dergi*, sayı 26, 2018, s. 12-25.

–, "Sol Melankoli, Aktif Unutma ve Yeni Bir Başlangıç", *Birikim*, sayı 165, 2003, s. 39-45.

Ayçiçek, İsmail Metin, *Sosyalist Ahlak Devrimci Tavır ve Eleştiri Özeleştiri Üzerine Notlar*, Kurtuluş Sosyalist Dergi Sosyalist Eğitim Dizisi II, Ankara, tarihsiz.

Ayçiçek, İsmail Metin vd., *Fırtınalı Bir Denizdir İçimiz: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 3, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Aydın, Suavi, "Türkiye Solunda Özgücülük ve Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 543-577.

Aydınoğlu, Ergun, *Söylenmese de Olurdu*, Belge Yayınları, İstanbul, 1996.

–, *Türkiye Solu (1960-1980)*, Versus Yayınları, İstanbul, 2011.

Aysan, Yılmaz, *Afişe Çıkmak: 1963-1980: Solun Görsel Serüveni*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Baker, Ulus, "Genç Cumhuriyette İdeoloji ve Siyaset", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 210-215.

–, "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme", *Dolaylı Eylem*, der. Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 13-78.

–, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2014.

Balanuye, Çetin, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

Balibar, Étienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Başkaya, Fikret, "Türkiye'de Sol Hareketin İdeolojik Geri Planı Üzerine Bazı Gözlemler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 73-77.

Belge, Murat, "'68 ve Sonrasında Sol Hareket", *Toplum ve Bilim*, sayı 41, 1988, s. 153-166.

Belli, Mihri, "Milli Demokratik Devrim", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988 [1968], s. 490-491.

Benjamin, Walter, "Left-Wing Melancholy", *Selected Writings (1931-1934)*, Cilt II, Harvard University Press, Boston, 2005 [1931].

–, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, çev. ve yay. haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2008 [1940], s. 39-49.

Binbay, Fatih, *Renklerden Kızılı Seçmek*, Tüstav Yayınları, İstanbul, 2007.

Birdal, Serhat Celâl, "Arzu ve Politika: '70'lere Dair Bir Haritalama Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 128, 2013, s. 84-103.

–, "Bir Kavganın Anısı: 68'i ve 78'i Hatırlamak", *Birikim*, sayı 349-350, 2018, s. 33-41.

Birkan, Tuncay, "Sol: Evin Reddi", *Birikim*, sayı 111-112, 1998, s. 32-40.

Bora, Aksu, "Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 196-207.

Bora, Tanıl, "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler", der. Tanıl Bora, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 135-146.

–, *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011.

Boym, Svetlana, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Bozkurt, Sümercan, "The Resistance Committees: Devrimci Yol and the Question of Revolutionary Organization in Turkey in the late 1970s", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Brown, Wendy, "Resisting Left Melancholia", *Loss: Politics of Mourning*, University of California Press, California, 2003, s. 458-465.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987.

Bürkev, Yalçın (der.), *Odtü Tarih Direniyor*, Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Can, Celalettin, *78'liler Sorguluyor*, 78'liler Vakfı Girişimi, İstanbul, 2001.

Canlı, Cemalettin, *Devrimci Bir Balet: Aydın Erol Kitabı*, Notabene Yayınları, Ankara, 2018.

–, *O Çocuklar O Yapraklar: Zakir Koçak Kitabı*, Notabene Yayınları, Ankara, 2014.

Cinemre, Levent; Çakır, Ruşen, *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Çalışlar, Oral, "Bir şeye inandığı zaman onu çok sert ve sessiz bir şekilde savunurdu", *Saklanmaya Çalışılan Meşale: İbrahim Kaypakkaya*, Umut Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 85-87.

Çayan, Mahir, *Bütün Yazılar*, Boran Yayınları, İstanbul, 2004 [1976].

Çelik, Nur Betül, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75-91.

Çeşmecioğlu, Kader (haz.), *Ateşe Uçan Pervaneler: Devrimci Yolcu Kadınlar Anlatıyor*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2015.

Çubukçu, Aydın, *Bizim '68*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2014.

Dallı, Cem Mert, "Taşradan TİP Manzaraları", *Birikim*, sayı 316-317, 2015, s. 133-144.

Deleuze, Gilles, "Edimsel ve Virtüel", çev. Hakan Yücefer, *Cogito*, sayı 82, 2016, s. 14-17.

–, "Nietzsche'nin Kahkahası", *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 201-205.

–, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2015.

–, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010.

–, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

–, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013.

–, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010.

–, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

–, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, "68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 239-242.

–, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

–, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2012.

–, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

Deleuze, Gilles; Parnet, Claire, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987.

Devecioğlu, Ayşegül, *Ara Tonlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.

–, *Kuş Diline Öykünen*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

Devrimci Yol, "Parti-Cephe İlişkileri, Direniş Komiteleri ve Partileşme Süreci", 20 Mart 1978, sayı 16, s. 8-9.

–, *Bildirge*, Devrimci Yol Dergisi Yayınları, Ankara, 1977.

–, *Direniş Komiteleri Broşürü*, https://issuu.com/devrimci-yol-arsivi/docs/dy-direnis-komiteleri, 1980, (son güncelleme tarihi 23.12.2019).

Diken, Bülent, *İsyan, Devrim, Eleştiri*, çev. Can Evren, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

Doğan, Hamdi (Hamdoş), *Türkiye İşçi Partisi'ne Âşık Oldum*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Er, Alev, *Bir Uzun Yürüyüştü '68*, Afa Yayınları, İstanbul, 1988.

Ergüden, Işık, "1970'li yıllar Türkiye'sinden bir silahlı propaganda deneyimi: MLSPB", *Birikim*, sayı 274, 2012, s. 81-91.

–, "Otobiyografik 70'ler: Bir İzin Peşinde...", *Defter*, sayı 38, 1999, s. 194-198.

Erhan, Sebahattin Selim, *Karadenizin Zemheri Çocukları*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

Ersan, Vehbi, *1970'lerde Türkiye Solu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Ertuncay, Ali Türker, *Görülememiştir: Bir TKP/ML Sanığının Günlükleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel, "Anti-Oedipus'a Önsöz", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 54-58.

Fraser, Ronald, *1968: İsyancı Bir Öğrenci Kuşağı*, çev. Kudret Emiroğlu, Belge Yayınları, İstanbul, 1988.

Goodchild, Philip, *Deleuze&Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage Publishing, California, 1996.

–, *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Güven, Hail, *Zaman Zindan İçinde*, Tüstav Yayınları, İstanbul, 2009.

Hızlan, Doğan, "Türkiye'de Gençlik Hareketleri", Rudi Dutschke, *Ne İstiyoruz?*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1968.

Holland, Eugene W., *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2007.

İnsel, Ahmet, "Sol Melankoli", *Radikal*, 27 Eylül 2011.

İren, Erdoğan vd., *Sevdaların Yangınından Geçtik: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 6, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Kara, İlkay, "Devrimci Yol Hareketinde Popülist Eğilim ve Kırılmaları", *Kültür ve İletişim*, sayı 15:2, 2012, s. 37-62.

Karadeniz, Harun, *Olaylı Yıllar ve Gençlik*, Belge Yayınları, İstanbul, 1995 [1974].

Kaypakkaya, İbrahim, *Bütün Yazılar*, Umut Yayıncılık, İstanbul, 2013.

–, *Seçme Yazılar*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1978.

Kırdemir, Zeki, *Devrim Bize Yakışırdı*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Koçak, Orhan, "Kemalizmi Aşmak?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 622-646.

–, *Bahisleri Yükseltmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Korkmaz, Mustafa, *Ha Bu Nasıl Dev-Genç'tur Uşağım?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Kürkçü, Ertuğrul, "THKP-C", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988, s. 2198-2199.

–, "Türkiye Sosyalist Hareketine Silahlı Mücadelenin Girişi", ed. Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 494-509.

–, *Pratiğin Aklı Teorinin Heyecanı*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

Laçiner, Ömer, "Kopuş Düşüncesi: 1960lı Dönem Bir Kop(ama)ma mıdır?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 524-535.

Lazzarato, Maurizio, "The Dynamics of the Political Event: Micropolitics and The Process of Subjectification", *Experimental Politics*, The MIT Press, Cambridge, 2017, s. 83-147.

Lenin, Vladimir İ., "Uzaktan Mektuplar. Mektup 1. İlk Devrimin Birinci Evresi", *Ekim Devrimi Dosyası*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

–, *Proleter Devrim ve Dönek Kautsky*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2013 [1918].

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2011 [1859].

Massumi, Brian, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019.

–, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2013.

–, *Parables For The Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Londra, 2002.

Mater, Nadire, *Sokak Güzeldir: 68'de Ne Oldu?*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Mater, Tayfun (der.), *Devrimci Yol Savunması: 12 Eylül Öncesi ve Sonrası*, Simge Yayınevi, Ankara, 1989.

Müftüoğlu, Oğuzhan, "Devrimci Yol Üzerine Notlar", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988, s. 2250-2253.

Nail, Thomas, "Deleuze, Occupy ve Devrimin Edimselliği", *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri: Direnişin Arzu Coğrafyaları*, der. ve çev. Sinem Özer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2013, s. 257-295.

Nunes, Rodrigo, "Pack of Leaders: Thinking Organization and Spontaneity with Deleuze and Guattari", *Occupy a People Yet to Come*, Open Humanities Press, Londra, 2015, s. 97-124.

Oruçoğlu, Muzaffer ve Ekinci, İbrahim, *Muzaffer Oruçoğlu Anlatıyor*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Özbilgen, Füsun (der.), *Devrimciler Ölmez: Sinan Kazım Özüdoğru Kitabı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Özdemir, Ayşe Gülay; Kök, Mehmet; Güngör Şıracı, Beyhan; Türkkolu, Ahmet İrfan, *Tarihle Söyleşiler 3*, Özgür Açılım Yayınları, Ankara, 2016.

Özgen, H. Neşe, "Küba, sevgilim... Yas ve Melankoli üzerine...", 9 Mart 2011, http://haber.sol.org.tr/bizimamerika/kuba-sevgilim-yas-ve-melankoli-uzerine-40080 (son güncelleme tarihi 26.03.2018).

Pekdemir, Melih, "Devrimci Yol", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 743-789.

–, *Devrimcilik Güzel Şey Be Kardeşim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Platon (Eflatun), *Şölen*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958.

Polat, Selçuk, *Mahşerin Beyaz Atlısı*, Kibele Yayınları, İstanbul, 2009.

Rıza, Enis; Şeremetli, Ebru (der.), *Erikler Çiçek Açınca Nurhak'ı Hatırlamak: A. Tuncer Sümer Kitabı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Sağır, Aysel (der.), *Bizi Güneşe Çıkardılar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Samim, Ahmet, "The Tragedy of the Turkish Left", *New Left Review*, sayı 126, 1981, s. 60-85.

Sarıoğlu, Sezai, "Fazla '68'iniz var mı?", *Birikim*, sayı 109, 1998, s. 55-60.

–, *Bülent Uluer Anlatıyor: Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

–, *Nar Taneleri. Gayriresmi Portreler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Sarısözen, Veysi, "Çeyrek Yüzyıl Önce Kurduğumuz Örgüt: FKF", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988, s. 2070-2071.

Somay, Bülent, "Hamlet Kuşağı", *Defter*, sayı 37, 1999, s. 50-67.

–, "Türkiye Solunun Kemalizmle İmtihanı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 647-660.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988.

Spinoza, Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006 [1677].

–, *Tractacus Politicus*, çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007 [1677].

Subcomandante Marcos, *Zapatista Hikâyeleri*, çev. Çiğdem Dalay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2003.

Sümer, Ahmet Tuncer, *Adsız Kahramanlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Şafak, Can, http://www.soldefter.com/2015/06/15/15-16-haziran-uzerine-thkp-c-kurucusu-bingol-erdumlu-ile-sozlu-tarih-kayitlari-can-safak/, 15 Haziran 2015, (son güncelleme tarihi 26.08.2019).

Şener, Mustafa, *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset: Yön, MDD ve TİP*, Yordam Yayınları, İstanbul, 2015.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967.

Tanrıverdi, Burhan vd., *Daha Dinmiş Değil Fırtına: Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, cilt 4, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

Taşyapan, Ali, *Kaypakkaya ile Birlikte*, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

THKO, *THKO Kuruluş Bildirisi*, 1971, http://kutuphane.halkcephesi.net/Tarih/THKO.htm, (son güncelleme tarihi 08.11.2019).

THKP-C, *THKP 1 no'lu bildirisi: İhtilalin Yolu*, 1971, https://yenicozum.wordpress.com/2016/09/21/turkiye-halk-kurtulus-partisi-1-nolu-bildirisi-ihtilalin-yolu-1971/, (son güncelleme tarihi 08.11.2019).

Tılıç, Doğan, "Önsöz", *Tarihle Söyleşiler 1*, Özgür Açılım Yayınları, Ankara, 2014, s. v-ix.

TİP, *Türkiye İşçi Partisi Seçim Bildirisi*, İstanbul, 1965.

Toker, Ersin, *Porsuk Durgun Akardı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Turan, Ömer, "Bu sayıda... Alternatif Tahayyüller, Devingenlik, Popülizm: 1970'ler İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 3-25.

Türkmen, Emir Ali; Özger, Ümit, "Önsöz", *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı 2*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 11-52.

Uyan, Mahmut Memduh, *Kardeşim Hepsi Hikâye!*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.

Ünal, İbrahim, *Tarihe Not Akılda Kalanlar (1976-1980)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.

Ünüvar, Kerem, "'70'ler: '80'lerin Öncesi '60'ların Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 127, 2013, s. 30-47.

Yazıcı, Mehmet Hakkı, *Koca Bir Sevdaydı Yaşadığımız*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

Yılmaz, Adil (yay. haz.), *Bu Tarih Bizim: THKP-C ve Devrimci Yol'dan Bugüne Geçmiş Değerlendirmesi*, Devrim Dergisi Yayınları, İstanbul, 2006.

Yılmaz, Eray, *Veli Yılmaz (1950-1993): Devrimci Gazeteci*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

Yücefer, Hakan, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010, s. 7-49.

–, "Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih", *Cogito*, sayı 82, 2016, s. 87-118.

Zileli, Gün, *Yarılma*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Žižek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Zourabichvili, François, *Deleuze: A Philosophy of the Event*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.

Açan, H Selim 111
"ahlâk bildirileri" 219
Akın, Kadir 183, 211
Althusser, Louis 51, 191-193
Ankara Kadın Derneği 215
Anti-Oedipus 20, 23, 56, 59
Aral, Jülide 112, 113
Argın, Şükrü 231, 239
Artun, Ali 104
arzulama-üretimi 23, 25, 57-61, 68-71, 84, 91, 127
Aybar, Mehmet Ali 101, 111
Ayçiçek, İsmail Metin 167, 170, 211-215, 217, 218, 221
Aydın, Suavi 18, 79, 80
Aydınoğlu, Ergun 138, 139, 241, 242

Baker, Ulus 43, 48, 81, 82, 199
Barış, Haşim 210
Belge, Murat 18, 80
Belli, Mihri 115-117
Benjamin, Walter 169, 225, 236, 237, 240, 247
bilinçdışı 20, 21, 23, 29, 38, 58-60, 68, 69, 71, 72, 91, 92, 96, 157, 195, 199, 238
Binbay, Fatih 159, 195, 196
Birkan, Tuncay 180
Brown, Wendy 224, 225, 237, 238
"Bursa Nutku" 120

Can, Celalettin 201, 234, 235
Che Guevara, Ernesto 197

Çalışlar, Oral 137
Çayan, Mahir 30, 94, 118, 119, 130, 132, 133, 197
Çulhaoğlu, Metin 116, 120

Deleuze, Gilles 20, 22, 23, 25, 32, 37, 41-43, 46, 48, 56-62, 64, 65, 77, 83, 99, 124, 126, 170-173, 175, 179, 188, 189, 199-203, 209, 230, 243
Devecioğlu, Ayşegül 168, 228, 229
Dev-Genç (Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu) 92, 97, 109, 111, 115, 116, 134-136, 204, 235
devrim ahlâkı 216
devrimci-oluş 26, 27, 91, 199-201, 203-205, 207-209, 213, 220, 222-225
Dev-Yol (Devrimci Yol) 120, 144, 146-151, 153, 155, 169, 183, 184, 190, 197, 215, 219, 221, 222, 244

Dil-Tarih (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi) 106, 107
Dino, Abidin 111
Direniş Komiteleri 141, 144, 146-150, 152, 153, 155, 171, 221
Doğan, Hamdi (Hamdoş) 101, 102
duygulanım 20, 22, 24, 25, 32, 34, 39, 40, 46, 48-55, 57, 61, 63, 67, 71, 73, 75, 84, 86, 91, 102, 103, 107, 113, 114, 135, 152, 155, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 205, 213, 242, 245

Ecevit, Bülent 29, 163
Erdumlu, Bingöl 84-86
Ergüden, Işık 73, 94
Erhan, Sebahattin Selim 184
Ertuncay, Ali Türker 233
etik 24, 42, 46, 47, 49, 52, 57, 72, 113, 174, 216, 217
Eylem Birliği 140

fallus 57, 59
faşizm 57, 61, 95, 129, 144, 183, 184, 186, 215, 216, 219
Fatsa 154, 155
Felsefenin Başlangıç İlkeleri 197
FKF (Fikir Kulüpleri Federasyonu) 97, 201
fokoculuk 82
Freud, Sigmund 23, 37, 38, 69, 224, 237-239

Gezi ayaklanması 9, 225
Gezmiş, Deniz 30, 93, 119, 130
Göral, Timur 185, 186
grup Oedipus'u 68, 126
Guattari, Félix 20, 22, 23, 25, 32, 37, 41-43, 56-62, 64, 65, 83, 99, 124, 126, 179, 189, 199-201, 203, 243

Halkın Kurtuluşu 111, 185
Hazinedar, Selçuk 194, 207
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 36, 37, 42, 70

İlerici Gençlik Derneği 195
İnan, Hüseyin 130

Kant, Immanuel 58
Kantaş, Mustafa 151
Karadeniz, Harun 116, 117
Karakuş, Şevket 186
Kaypakkaya, İbrahim 30, 97, 119, 131, 133, 134, 136, 137, 194, 195
Kemal, Mustafa 120, 122, 124, 126
Kemal, Yaşar 103, 197
Kemalizm 18, 26, 88, 90, 91, 93, 94, 118-122, 124, 126, 127
Kesintisizler 197, 198
Kırdemir, Zeki (Gerilla Zeki) 192, 193, 224
Kırteke, Süleyman 205
kızıl siyasi iktidar/ kızıl iktidar alanları 131, 134, 137
Koç, Saim 221
Korkmaz, Mustafa 109, 110
Kurtuluş (Hareketi) 96, 120, 167, 183, 184, 186, 207, 210-212, 215, 221-223
Küba Günlükleri 197
Kürkçü, Ertuğrul 92, 108, 109, 114, 129, 139

Lacan, Jacques 23, 60, 136
Lenin, Vladimir İlyiç 67, 81, 120, 161-164, 197
Leninizm 117, 120, 131, 140, 149, 150, 163, 167, 214, 215, 223

Maoculuk 112, 183, 185, 214
Marksizm 83, 103, 114, 117, 138, 160, 167, 197
Marx, Karl 78, 87, 161, 163, 164, 166, 169
Massumi, Brian 45, 50, 53, 54, 58, 84, 143, 175, 200, 217, 246
MDD (Milli Demokratik Devrim) 17, 29, 78, 97, 114-116, 119, 120, 127, 131, 141
MLSPB (Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği) 140

Nurhak 93

ODTÜ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi) 104, 151, 197, 219
ODTÜ-DER 219
ODTÜ-ÖTK (Öğrenci Temsilcileri Konseyi) 219
Oedipus kompleksi 125
olay 13, 18, 21, 22, 25, 27, 78, 89, 99, 166, 174, 188, 202, 203, 224, 243
oluş 25, 67, 200-205
Oruçoğlu, Muzaffer 194, 195

Öngider, Seyfi 211
Özdemir, Ayşe Gülay 152, 173, 219, 221, 222, 233

PDA (Proleter Devrimci Aydınlık) 131
Platon 36
Polat, Selçuk Şahin 116, 139, 234
Politzer, Georges 197
Psikanaliz 22, 23, 31, 35, 36, 38, 56-60, 65, 124, 239, 240

Reich, Wilhelm 61

Sarıoğlu, Sezai 96, 159, 194, 202, 207, 225, 235
Sarısözen, Veysi 201
sentezler (arzunun sentezleri) 58, 60, 62, 66, 68, 74, 124
silahlı propaganda 132, 135
sol melankoli 225, 237, 239, 240
Somay, Bülent 122-125
sosyalist devrim 17, 78, 97, 114, 119
Sovyetler Birliği 78
Sönmez, Fikri 154
Spinoza, Baruch 20-22, 24, 25, 32, 41-56, 60, 61, 73, 81, 82, 174
Subcomandante Marcos 63
suni denge 95, 132
Sümer, A Tuncer 93, 110, 244

Şizoanaliz 22-25, 57, 68

Tanrıverdi, Burhan 210, 222, 223
Taşyapan, Ali 97, 138
Taymaz, Merih Cemal 130, 139
THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu) 83, 93, 110, 130, 139, 140, 244
THKP-C (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi) 83, 84, 130, 131, 139, 140
TİKKO (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) 83, 131, 139, 140
TİP (Türkiye İşçi Partisi) 30, 77, 97, 100-104, 109, 131, 192
TKP (Türkiye Komünist Partisi) 77, 115, 195
TKP-ML (Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist) 131, 133, 194, 214, 233
Tonak, Hacı 96, 196, 205
Töre, Teslim 205
Türkiye Devriminin Yolu 130
Türkyılmaz, Latife 216, 216

Uluer, Bülent 225, 235
Uyan, Mahmut Memduh 244

Üç Dünya Teorisi 185
Ünal, İbrahim 133, 214, 215
Ünüvar (Özdeş), Gülay 93
Ünüvar, Kerem 142

virtüel(lik) 25, 28, 32, 95, 170-173, 175-177, 179-183, 187, 202, 245

Yazıcı, Mehmet Hakkı 197
Yeni Çeltek 205, 206
Yeni Türkü 227, 236
Yücel, Can 103

Zedong, Mao 137, 139
Zileli, Gün 106, 109

"Ben 40-50 yaşlarında işçiler hatırlıyorum; ilişki kurduğumuz, propaganda yapmak için gittiğimiz zaman, o güne kadar hep gördüğü ve anlamadığı bir şeyi bu hareket içerisinde keşfettiği zaman nasıl bir neşeye, nasıl bir sevince büründüğünü gördüm... Bu atmosferi kuranın yalnızca öğrenci hareketinin etkileri, onun duyguları olabildiğini düşünmem olanaksız. Bütün Türkiye bir cümbüş yaşıyor gibiydi."

Ertuğrul Kürkçü

Türkiye'de radikal sol hareketin 1960'ların ortalarından 1980'e uzanan hızlı ve büyük gelişme dönemi, elbette büyük kayıpların yanı sıra büyük siyasi iddialar, stratejiler, ideolojik arayışlar ve tartışmalarla bilinir. O kitlesel seferberliği yaratan, sadece rasyonel yönelimler, zihinsel tasarımlar, belirli talepler, çıkarlar veya mağduriyetler, acılar değildi, aynı zamanda arzulardı. Akıl ve iradenin zıddı ya da onlardan kopuk bir "güç" olmayan, aksine onlarla iç içe hareket eden ve ettiren arzular...

Serhat Celâl Birdal, 1960-1980 arası Türkiye sol hareketini, Deleuze ve Guattari'nin genişlettiği Spinozacı arzu kavramının ışığında inceliyor. Özellikle '68 kuşağı bağlamında romantize edilen "naif" manzaranın arkasındaki dinamiği görmemizi sağlayan bir ışık bu. Kısmen ideolojiye "kaydolan" fakat ondan taşan bir potansiyele işaret ediyor. Kitap, "Türkiye solunun arzu politikası" ile ilgili bir hatırlama ve muhasebe çağrısı aynı zamanda. ■

iletişim

KDV'DEN MUAFTIR